Im Verlage von G. J. Manz in Regensburg ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Aufgabe des Klerus in Deutschland in der Zeitwende des 19. Jahrhunderts von einem katholischen Priester. 2te Aufl. gr. 8. geh. 30 kr. od. 8 gr.

„Nicht nur sollte jeder Geistliche dieses Schriftchen ein Mal flüchtig durchlesen, sondern Tag und Nacht sollte er's in seiner Nähe haben, und so oft lesen und so lange darüber meditiren und studiren, bis er's seinem Kopfe, Herzen und Nieren eigen gemacht hat.“ (N. Sion.)

Brunner, Dr. S., Homilienbuch für die Sonn- und Festtage des Kirchenjahres. 2 Bde. gr. 8. Velinp. geh. 4 fl. 48 kr. od. 2 Thlr. 20 gr.

Das kathol. Blatt aus Mähren sagt über das Homilienbuch: „Wieder einmal ein Goldkorn im Predigt-Literatur-Sande, ein reicher Schatz, aus dem der Priester auf der Kanzel für Stadt und Land Gediegenes zu Tage fördern kann. Wir begegnen in dem Herrn Verfasser einem Manne rühmlichst bekannten Namens, der mit derselben Schärfe und Gewandtheit des Geistes, mit der er das Schwert kirchlicher Polemik anderwärts zu handhaben versteht, auch hier auf homiletischem Gebiete das zweischneidige Schwert des lebendigen Gottes-Wortes führt. Mit seltenem psychologischen und historischen Blicke hat der Hr. Verfasser im vorliegenden Buche die geistige Noth unserer Tage erkannt, und die in unsern Zeiten um so schwieriger gewordene Aufgabe eines katholischen Homileten mit einem reichen Fonde formellen und materiellen Wissens und mit glücklicher, populärer Begabung gelöst.“

Dallas, Genh. R. G., über den Orden der Jesuiten. Aus dem Englischen frei übersetzt und mit vielen Noten und historischen Erläuterungen bereichert von Fr. v. Kerz. Neu herausgeg., verbessert u. mit vielen Anmerkungen vermehrt von einem kathol. Geistlichen der Diözese Regensburg. gr. 8. geh. 2 fl. 24 kr. od. 1 1/3 Thlr.

Elger, F., Lehrbuch der katholischen Moraltheologie. 1r Bd. (Einleitung und allgemeine Moraltheologie. 2r Bd. (in 2 Abtheil.) Specielle Moraltheologie. gr. 8. geh. 6 fl. 36 kr. od. 4 Thlr.

Gaume, J., die katholische Religionslehre nach ihrem ganzen Umfange. Oder: Historische, dogmatische, moralische, liturgische, apologetische, philosophische und sociale Darstellung der Religion vom Anbeginne der Welt bis auf unsere Tage. Nach der neuesten Ausgabe des französ. Originals übersetzt und herausgeg. von Dr. A. Dietl. 8 Bde. Mit einem Universalregister über das ganze Werk. 2te, sehr verm. u. verb. Auflage. gr. 8. geh. 14 fl. 18 kr. od. 8 Thlr. 22 gr.

Gründlichkeit, Kürze und deßhalb Mannigfaltigkeit und Reichthum des behandelten Stoffes, frische, lebendige, von glühender Pietät gegen die Kirche und ihre hl. Institutionen getragene Darstellung der Gegenstände, Vollständigkeit und allgemeine Brauchbarkeit haben diesem Werke in kürzester Frist die zweite, theilweise ganz geänderte und vielfach vermehrte Auflage ver-

Lehrbuch

der

Elemente der Philosophie.

Von

Jacob Balmes,

Priester.

Aus dem Spanischen übersetzt

von

Dr. Franz Lorinser,

Spiritual des Priesterseminars in Breslau.

Dritte Abtheilung:

Ethik.

Regensburg.
Verlag von Georg Joseph Manz.
1852.

Lehrbuch

der

Ethik.

Von

Jacob Balmes,

Priester.

Aus dem Spanischen übersetzt

von

Dr. Franz Lorinser,

Spiritual des Priesterseminars in Breslau.

Regensburg.

Verlag von Georg Joseph Manz.

1852.

Vorwort des Uebersetzers.

Indem hiermit die dritte Abtheilung des Lehrbuches der Elemente der Philosophie von Balmes in die Hände des Publikums gelangt, fühlt sich der Uebersetzer aufgefordert, dieselbe mit einigen Worten zu begleiten.

Es ist zunächst die Pflicht des abzustattenden Dankes für die günstige Aufnahme, welche seiner Arbeit geworden, die ihn dazu veranlaßt. Die Einführung dieses Lehrbuches in mehreren geistlichen Lehranstalten ist der beste und nachdrücklichste Beweis für den Beifall, den es gefunden.

Wenn der hochwürdigste Episcopat Deutschlands, dem der Uebersetzer seine Arbeit ehrerbietigst zu Füßen legt, die Ueberzeugung gewänne, daß Balmes der Mann, der, vollkommen rein und unbefleckt in seiner Orthodoxie, durch seine philosophischen Arbeiten den gegenwärtigen Bedürfnissen der Kirche entspricht, und sich ebenso durch seine Klarheit und Präzision, wie durch seine Tiefe und Gründlichkeit, durch seine schwungvolle Begeisterung und das tiefe katholische

Gefühl, das seine Gedanken durchweht, vorzüglich dazu eignet, den angehenden Theologen als philosophischer Lehrer gegeben zu werden, um sowohl der babylonischen Begriffsverwirrung und Unklarheit, als der einseitigen, kalten, herz- und gemüthlosen, nur zu sehr zum Vernunfthochmuth hinleitenden Richtung zu steuern, — dann würde sich der Uebersetzer der freudigen Hoffnung hingeben dürfen, zur Ehre Gottes und zum Heile der katholischen Kirche ein, wenn auch unbedeutendes, Scherflein beigetragen zu haben.

Was die vorliegende Abtheilung, die Ethik, betrifft, so kann kaum daran gezweifelt werden, daß man ihr Unvollständigkeit vorwerfen, und vieles in ihr vermissen werde, was sonst in diesem Theile der Philosophie besprochen zu werden pflegt. Der Uebersetzer ist hierin anderer Meinung. Er glaubt, daß gerade eines der wesentlichsten Verdienste von Balmes darin bestehe, Vieles unbesprochen zu lassen, und der positiven Moraltheologie anheim zu geben, was ohne das Licht der Offenbarung von der Philosophie nur sehr mangelhaft und dürftig erkannt werden kann, und überhaupt einer philosophischen Begründung aus dem Grunde nicht bedarf, weil es seine einzig sichere und haltbare Stütze nur in der Offenbarung besitzt; unfruchtbaren, zu nichts führenden Speculationen und Hypothesen aber in einem wissenschaftlichen Lehrbuch keine Stelle zu gönnen. Auch von Balmes gilt es, daß der wahrhaft große Geist eben so sehr an dem erkannt werden kann, was er verschweigt, wie an dem, was er sagt.

Der Uebersetzer des „Weges zur Erkenntniß des Wahren," eines Werkes von Balmes, auf

das wir als höchst empfehlenswerthes Complement zu diesem Lehrbuch in besonderer Weise aufmerksam machen wollen, Herr Theodor Nißl, sagt ebenso schön als wahr in der Vorrede zu seiner Uebersetzung: „Irre ich mich nicht, so hat Balmes seine Philosophie auf das Fundament jener bescheidenen Tugend gebaut, die nicht nur im sittlichen Leben der Grund unserer Handlungen sein, sondern auch in unseren Forschungen nach Wahrheit auf dem speculativen Gebiet uns leiten sollte; die uns die Gränzen unserer Kräfte angibt und den Glauben an die eigene Vollkommenheit benimmt, uns zwingt jede Täuschung aufzugeben und die Wirklichkeit der Dinge im Auge zu behalten; — mit einem Worte: Das Fundament, worauf Balmes seine Philosophie gebaut hat, ist die christliche Demuth;... diese vorzugsweise praktische Tugend, welche die Hauptquelle unserer geistigen, sowie sittlichen Verirrungen, den Stolz nämlich, vernichtet, hat unseren Balmes zu dem nüchternen Denker gemacht, der von ihr geleitet und durchdrungen, sie hinwiederum zur richtigen Beantwortung aller Fragen empfiehlt, die sich uns über die gewichtigsten Interessen des Menschen darbieten können.“ Und in der That, das non plus sapere, quam oportet, sed sapere ad sobrietatem, das der Apostel vorschreibt, ist sicherlich das Hauptverdienst, welches Balmes so ungemein vortheilhaft auszeichnet. Der Hochmuth ist die Hauptquelle unserer wissenschaftlichen Aufgeblähtheit und deßhalb unserer Irrthümer und Narrheiten, und mit seiner Zunahme hat der gesunde Menschenverstand und das klare praktische Urtheil unter den Menschen bedeutend abgenommen. Möchte Balmes dazu ver-

helfen, wenigstens in der jüngeren Generation diesem kostbaren Erbtheil unserer Natur, das an vielen Orten bereits selten zu werden anfängt, wieder zur Anerkennung zu verhelfen. Wir kennen dermalen kaum einen Anderen, der dazu so geeignet wäre, wie er.

Noch habe ich die Bitte auszusprechen, die vielen Ungleichheiten in der Schreibart, die in dem Lehrbuch vorkommen, nachsichtig entschuldigen zu wollen, welche theils in der Entfernung vom Druckort, theils in der äußerst kärglich zugemessenen Zeit ihre Ursache haben, welche der Uebersetzer dieser seiner Arbeit, so lieb und theuer sie ihm auch war, leider nur zuwenden konnte. Die vierte und letzte Abtheilung, die Geschichte der Philosophie und in ihr die kurze Entwicklung aller bedeutenderen philosophischen Systeme enthaltend, (ein nothwendiger Theil eines philosophischen Elementarwerkes), wird der Uebersetzer so bald als möglich nachfolgen lassen, um dann, so Gott will, an die Uebersetzung der Filosofia fundamental zu gehen.

Breslau im Oktober 1852.

Inhalt der Ethik.

Ethik.

Vorwort.

Ethik nenne ich die Wissenschaft, welche mit der Natur und dem Ursprung der Moralität sich beschäftigt. Welches der wahre Sinn des Wortes Moralität sei, kann hier nicht erklärt werden; ein bedeutender Theil des vorliegenden Bändchens ist diesem Zweck gewidmet. Einige haben Ethik die Kunst, gut zu leben, genannt; doch dieß scheint nicht genau zu sein; denn, wenn alle Regeln eines guten Lebens zusammengestellt würden, ohne daß man sich auf ihre Prüfung einließe, so würden sie eine Kunst, nicht aber eine Wissenschaft bilden.

Es wäre mir leicht gewesen, einen dicken Band über die Ethik oder Moralphilosophie zu schreiben; es ist dies ein Gegenstand, wo reichlicher Stoff in Fülle vorhanden, den man Anderen entnehmen kann, ohne daß das Plagiat bemerkt wird; ich habe es jedoch vorgezogen, diesen Traktat auf wenige Seiten zu beschränken, theils weil die Natur dieses Werkes es fordert, theils auch, weil die Ideen, um keimen zu können, nicht durch Weitschweifigkeit aufgelöst werden müssen. Worauf es ankommt, ist, die Prinzipe festzustellen und mit Klarheit und Präcision die Art ihrer Anwendung zu zeigen; gewisse hervorspringende Punkte gehören in ein Werk über die Moral, nicht aber in eine Moralphilosophie. Das Wort Philosophie bezeichnet hier Prüfung und Analyse der Fundamente der Moral und der aus ihnen sich ergebenden hauptsächlichen Folgerungen; wollte man bis zu den letzten Consequenzen herabsteigen, so wäre mehr Zeit nöthig, als für diese Lehre verwendet zu werden pflegt.

Man wird bemerken, daß ich nicht besonders vom moralischen Sinn und vom moralischen Gefühl rede; nur dann

spreche ich von beiden, wenn der Gegenstand die Gelegenheit darbietet. Wenn man unter moralischem Sinne die instinktmäßige Wahrnehmung gewisser moralischer Beziehungen versteht, so ist er in dem allgemeinen gesunden Sinn enthalten, von dem er einen Theil bildet; wenn man ihn anders auffassen will, so verstehe ich ihn nicht. Das moralische Gefühl ist das, was sein Name andeutet: das Gefühl in seinen moralischen Beziehungen. Als bloßes Gefühl ist es eine Neigung, welche im moralischen Gebiet nichts zu bedeuten hat, bis sie zur Freiheit in Beziehung tritt und auf ein Objekt sich hinrichtet mit Unterwerfung unter die moralischen Bedingungen. In diesem Felde findet man das Kriterium seiner Moralität in einigen der Kapitel, die von den Pflichten und Rechten handeln. Jedes Gefühl bezieht sich auf das Subjekt oder das Objekt; seine Regeln sind mithin bezeichnet, wenn diejenigen der Moral in allen ihren Beziehungen festgestellt sind.

Bei der Ordnung der Materien bin ich der gewöhnlichen Methode nicht gefolgt. Es ist nicht nöthig, die Gründe davon hier auseinanderzusetzen und läßt dies auch die Kürze, die ich mir vorgesetzt, nicht zu. Gleichwohl gibt es, um zu urtheilen, ob ich das Rechte getroffen oder nicht, ein sehr einfaches Mittel. Man lese den Band in der Absicht, ein zusammenhängendes, wissenschaftliches Ganze, das Resultat gründlicher Untersuchung, darin zu finden. Wenn das Buch diesem Zwecke entspricht, dann ist die Methode gut; wenn nicht, so ist sie schlecht.

Ich habe gesucht, die Fragen unter dem Gesichtspunkt darzustellen, welchen die Zeit verlangt; wenn es irgendwo nöthig ist, auf diesen Umstand zu achten, so ist dies in der Moral der Fall. Außerhalb der Akademien sprechen Wenige von Ideologie und Psychologie; aber die Fragen über die Gesellschaft, die öffentliche Gewalt, das Eigenthum, den Selbstmord werden überall erörtert. Man muß nothwendig bestimmte Ideen über dieselben haben, um vor Abirrungen sich zu bewahren, und es ist unabweislich, über dieselben nach der Art und dem Stile der Zeit sich ausdrücken zu können, wenn man nicht der Wahrheit durch Verdunklung derselben schaden will.

Ethik.

Kapitel I.

Existenz der moralischen Ideen und ihr praktischer Charakter.

1. Alle Menschen besitzen moralische Ideen. Gut, bös, Tugend, Laster, erlaubt, unerlaubt, Recht, Pflicht, Schuld, Verantwortlichkeit, Verdienst, Mißverdienst sind Worte, die der Unwissende wie der Gebildete zu allen Zeiten und an allen Orten braucht. Dies ist eine Sprache, welche vollkommen verstanden wird vom ganzen Menschengeschlecht, wie groß auch der Unterschied in der Anwendung des Bezeichneten auf einzelne Fälle sein mag.

2. Die Untersuchungen der Philosophen über die Natur der moralischen Ideen sind ein neuer Beweis für die Existenz derselben; man würde nicht darnach fragen, was sie sind, wenn man nicht wüßte, daß sie sind. Es ist nicht möglich, eine noch allgemeinere Thatsache als diese aufzufinden; es gibt kein Gebiet von Ideen, deren es uns noch mehr unmöglich wäre, uns zu entäußern; der Mensch fühlt in sich selbst ein eben solches Widerstreben, von der Existenz der moralischen Ordnung abzusehen, wie an der der Welt, die er durch die Sinne wahrnimmt, zu zweifeln.

Denken wir uns den verdorbensten Atheisten, der mit der größten Frechheit über das Heiligste spottet, der den Grundsatz aufstellt, die Moral sei eine Chimäre, man habe in Allem nur

nach der Nützlichkeit zu fragen, das Vergnügen zu suchen und den Schmerz zu fliehen: diesem entarteten Menschen wird es gleichwohl nicht möglich werden, bis zu dem Grade verdorben zu sein, wie er es sein will; denn es wird ihm nicht gelingen, sich gänzlich aller moralischen Ideen zu entäußern. Man stelle ihn auf die Probe; man sage ihm, ein Freund, dem er viele Wohlthaten erwiesen, habe ihn verrathen. „Welche Undankbarkeit! wird er ausrufen, welche Ungerechtigkeit!“ Er bemerkt nicht, daß Undankbarkeit und Ungerechtigkeit Dinge sind, die dem rein moralischen Gebiet angehören, das er sich Mühe gibt zu läugnen. Setzen wir den Fall, der verrätherische Freund trete vor ihn hin und sage ihm: „Ich habe allerdings das gethan, was du Verrätherei nennst; du hast mir Wohlthaten erwiesen; allein da aus der Verrätherei mir ein größerer Nutzen, als aus deinen Wohlthaten erwuchs, so glaubte ich, es sei kindisch auf die Gerechtigkeit und Dankbarkeit Rücksicht zu nehmen.“ Wird der Atheist sich enthalten können, bei dem Anblick so großer Unverschämtheit aufgebracht zu werden? Wird er jenen nicht einen Elenden, Verruchten, ein Ungeheuer nennen oder noch andere Epitheta gebrauchen, die ihm der Zorn eingibt? Und gleichwohl ist er selbst es, welcher behauptete, es gebe keine moralische Ordnung, und der dieselbe nun in so beredtem Widerspruch verkündigt. Man nehme das eigene Interesse weg, und mache ihn zum bloßen Zuschauer moralischer oder unmoralischer Handlungen; der Widerspruch wird derselbe sein. Es wird ihm erzählt, ein Freund habe sein Leben gewagt, um das eines andern zu retten. Welch' schöne Handlung! wird der Philosoph sagen. Für einige Säcke blanker Thaler übergibt ein Offizier dem Feinde eine Festung und verursacht dadurch das Verderben seines Vaterlandes. Welche Schändlichkeit! welche Niedrigkeit! welche Schmach! ruft der Philosoph aus. Was beweist dies? Es beweist, daß die moralischen Ideen in unserem Geiste tief eingewurzelt, daß sie von ihm unzertrennlich sind, daß sie primitive Thatsachen, Be-

dingungen, die unserer Natur auferlegt sind, und gegen welche die Spitzfindigkeiten der Philosophie nichts vermögen.

3. Die moralischen Ideen sind uns nicht als Objekte der bloßen Anschauung gegeben, sondern als Regeln unseres Verhaltens; sie sind nicht spekulativ, sondern in eminenter Weise praktisch, und deßhalb bedürfen sie nicht der wissenschaftlichen Analyse, um das Individuum und die Gesellschaft leiten zu können. Vor dem Entstehen philosophischer Schulen war Moralität in den Individuen und den Völkern vorhanden, ebenso, wie vor den Fortschritten der Naturwissenschaften das Licht die Welt erleuchtete und die von der Catoptrik und Dioptrik entdeckten Phänomene den belebten Wesen zu Gut kamen.

4. Wenn wir also auf die Untersuchung der Moral uns einlassen, dürfen wir nicht vergessen, daß es sich hier um eine Thatsache handelt; die Theorien sind nicht wahr, wenn sie mit ihr nicht übereinstimmen. Die Philosophie hat sie zu erklären, nicht sie zu alteriren; denn sie beschäftigt sich hier nicht mit einem Objekt, das sie erfunden hat und modifiziren kann, sondern mit einer Thatsache, die ihr gegeben wird, um sie zu untersuchen.

Aus diesem Grunde muß man die Elemente, welche die moralischen Ideen constituiren, in der Vernunft, in dem Bewußtsein, und in dem allgemeinen gesunden Sinne suchen. Da diese Ideen das Verhalten des Menschen regeln, so können sie nicht in Widerspruch stehen mit den Mitteln der Wahrnehmung, die das Menschengeschlecht besitzt, und da sie in dem Bewußtsein herrschen sollen, müssen sie auch in dem Bewußtsein selbst sich vorfinden.

5. Die Vernunft, der gesunde Sinn, das Gewissen sind nicht das ausschließliche Erbtheil der Philosophen; sie gehören allen Menschen an; daher muß die Moralphilosophie damit anfangen, das Menschengeschlecht zu befragen, um aus der Antwort entnehmen zu können, was dasjenige sei, was man unter moralisch und unmoralisch versteht, und welches die Bedingungen, die diese Eigenschaften constituiren.

Kapitel II.

Nothwendige Bedingungen für die moralische Ordnung.

6. Es gibt weder Moralität noch Immoralität, wenn es keine Erkenntniß gibt; Niemand hat jemals einen Stein für schuldig gehalten, der durch seinen Fall ein Unglück hervorbrachte oder den Einfluß des Wassers für verdienstlich gehalten, das den Pflanzen Frische und Ueppigkeit verleiht. Diese Erkenntniß, welche für die Moral nothwendig ist, muß eine höhere, als die bloß sinnliche Wahrnehmung sein; die Thiere befinden sich daher außer dem Gebiete der Verantwortlichkeit. Die Moral verlangt eine Erkenntniß der Beziehungen, die Fähigkeit, die Mittel den Zwecken unterzuordnen, eine intelligente Wahrnehmung; wenn diese fehlt, so sind physische Akte vorhanden, welche nützlich oder schädlich, nicht aber moralisch oder unmoralisch sind.

7. Hieraus folgern wir, daß die erste Bedingung, damit eine Handlung dem moralischen Gebiet angehören könne, die in dem Wesen, das sie vollbringt, vorhandene Intelligenz ist. Das moralische Gebiet entspricht also allein der intellektuellen Welt und zwar in so ausschließlicher Weise, daß auch die vernünftigen Geschöpfe ihm nur angehören, während sie im Gebrauch ihrer Vernunft sich befinden. Im Schlafe oder in irgend einem andern Zustande, wo der Gebrauch der Vernunft unterbrochen ist, gibt es keine moralische Ordnung, und wenn auch gewisse Handlungen, wie z. B. der Mord dem Betrunkenen, zugerechnet werden, so geschieht dies, weil ein solcher vermöge seiner vorhergehenden Erkenntniß die geistige Störung und ihre möglichen Folgen vorhersehen konnte.

8. Die Erkenntniß dessen, was vollbracht wird, ist nicht hinreichend, wenn das Subjekt nicht mit freier Spontaneität handelt. Mit Spontaneität: weil, wenn die Hand-

lung durch Gewalt vollbracht würde, wie wenn Jemand die Hand zum Schreiben zwänge, keine Handlung des Subjektes vorhanden wäre; diese wäre nur ein nothwendiges Werkzeug des eigentlich und hauptsächlich Handelnden; mit Freiheit: weil, auch vorausgesetzt, der Akt werde mit Spontaneität und selbst mit lebhaftem Behagen vollbracht, kein moralisches Gebiet vorhanden ist, wenn das Subjekt vermöge eines unwiderstehlichen Triebes handelt und die Handlung, die es verrichtet, nicht vermeiden kann. Das Kind, das noch nicht zum Vernunftgebrauch gelangt ist, der Wahnsinnige, der im Delirium Befindliche, vollbringt viele seiner Akte mit Spontaneität, ohne Zwang von irgendwelcher Art, zuweilen auch mit Vergnügen; und gleichwohl sind ihre Handlungen weder lobenswerth, noch tadelnswerth, und gehören nicht in das moralische Gebiet, weil das Subjekt, welches handelt, nicht mit Freiheit des Willens zu Werke geht.

9. Die Intelligenz, oder die Kenntniß der Beziehungen, und die Freiheit, sind nothwendig für die moralische Ordnung; es ist jedoch zu beachten, daß hier unter Beziehungen noch andere, als die der Mittel zu den Zwecken verstanden werden, und unter Freiheit noch mehr, als die bloße Fähigkeit zu handeln oder nicht zu handeln, oder dies oder jenes zu thun; es wird ein gewisser Grad von Kenntniß und Freiheit verstanden, der nicht immer mit absoluter Genauigkeit bestimmt werden kann, den aber annähernd die Vernunft und der gesunde Sinn bezeichnen. Ein Beispiel wird verständlich machen, was ich sagen will.

Ein Wahnsinniger versucht, aus seinem Gefängniß zu entkommen und wählt dazu die passendsten Mittel aus; er ersetzt den Schlüssel durch ein Eisen, das er in der Hand hält, geht vorsichtig und still hinaus, vermeidet das Zusammentreffen mit den Wächtern, stellt eine Leiter an eine Wand, läßt sich auf die Straße an einem Seile herab, um den Fall zu vermeiden; geht nach dem Hause seines früheren Feindes und ermordet ihn. Ohne Zweifel sind viele Wahnsinnige fähig, in solcher

Weise zu Werke zu gehen; es ist also in ihnen eine Kenntniß der Beziehung der Mittel zum Zweck vorhanden. Wenn jener beim Heraustreten aus seiner Thür einen Wächter bemerkt hätte, so wäre er zurückgekehrt und hätte dieß um so eher gethan, wenn zu dem bloßen Anblick des Wächters eine Drohung desselben hinzugekommen wäre. Hieraus geht hervor, daß er bei der Ausführung seiner Handlung nicht vermöge eines unwiderstehlichen Triebes gehandelt, und daß er es unterlassen konnte, zu handeln, da er inne wurde, daß es für ihn vortheilhafter sei, die angedrohte Strafe zu vermeiden. Er bewahrte also einige Freiheit und handelte nicht durch unwiderstehlichen Impuls. Gleichwohl wird Niemand sagen, der Wahnsinnige sei für den Mord verantwortlich. Wenn er einst die Vernunft wieder erhielte, so würde die Erinnerung an jenen Mord ihn in den Augen der Menschen nicht herabsetzen; er wäre bemitleidenswerth, aber nicht zu tadeln.

10. Für das moralische Gebiet bedarf es einer Fähigkeit, die Moralität der Handlungen zu erkennen, und frei, dieser Kenntniß gemäß, zu Werke zu gehen; das intellektuelle Geschöpf steht nur dann im Gebiete der Moral, wenn es, so zu sagen, in seiner Vollständigkeit sich befindet, wenn es auch selbst nicht aktuell reflektirend, doch wenigstens fähig ist, auf die Moralität zu reflektiren. Dieß ist so gewiß, daß demjenigen keine Schuld beigemessen wird, der mit voller Erkenntniß und Freiheit einen Akt vollbringt, über dessen moralische Bosheit er sich in unüberwindlicher Unwissenheit befand. In dem physischen Gebiet sind die Akte, was sie sind, ohne Rücksicht auf die Kenntniß dessen, der sie vollbringt; in dem moralischen dagegen hängt Alles von der Erkenntniß und Freiheit des Handelnden ab, und diese Erkenntniß und Freiheit muß fähig sein, auf das moralische Gebiet selbst sich zu beziehen, sonst bringt sie keine Akte hervor, die diesem angehören.

Kapitel III.

Nothwendigkeit einer festen Regel.

11. Fähigkeit, dasjenige zu erkennen, was man vollbringt im physischen und moralischen Gebiet, und Freiheit, zu handeln oder nicht zu handeln: dies sind die Bedingungen, welche erfordert werden, damit ein Akt des Lobes oder des Tadels würdig sei. Dies lehrt die Vernunft, dies ist das Urtheil des gesunden Sinnes und dies wird durch die Gesetze aller Völker bestätigt. Hierin haben wir jedoch erst die nothwendigen, nicht aber die constituirenden Bedingungen gefunden; wir wissen zwar, daß jene unumgänglich erfordert werden im moralischen Gebiet, nicht aber, worin die Wesenheit der Moralität bestehe. Mit Erkenntniß und Freiheit wird dasjenige vollbracht, was man gut oder bös, moralisch oder unmoralisch nennt; worin besteht aber diese Güte und Bosheit, diese Moralität oder Immoralität? Welches ist der Grund, daß dieselbe Erkenntniß und Freiheit gute oder schlechte Handlungen hervorbringt, je nach den Objekten, welchen sie sich zuwendet? Und vor Allem: gibt es eine feste Regel, das Gute vom Bösen zu unterscheiden?

12. In dem Universum steht Alles in bestimmter Ordnung, und die vernünftigen Geschöpfe sollten von dieser Regel keine Ausnahme bilden. Nur konnte in ihnen diese Ordnung nicht die Wirkung eines nothwendigen Gesetzes sein, wenn nicht ihre Natur durch Beraubung des freien Willens verstümmelt werden sollte. Es war mithin nothwendig, daß sie bei der Ausübung ihrer Fähigkeiten einer Ordnung unterworfen wurden, welche sie nicht zwingt, und ihnen Raum zu ihrer Verletzung läßt. Das Moralgesetz ist also für die rationellen Creaturen kein Einfluß der Gewalt, sondern der Anziehung, der Beschränkung in verschiedener Richtung, der jedoch stets die Freiheit, zu handeln, achtet. Derjenige, welcher die Strafe

kennt, in die er verfällt, wenn er seine Pflichten vernachläßigt, sieht seine Handlung beschränkt durch den Einfluß der Furcht; derjenige, welcher eine Belohnung seines Werkes hofft, fühlt sich angezogen durch das Verlangen nach dem Preise; aber beide Motive, das repulsive, wie das attraktive, lassen, obgleich sie mehr oder weniger Einfluß auf den Willen ausüben können, ihn gleichwohl stets frei; der eine kann ein Verbrechen begehen und die Strafe verachten, und der andere eine gute Handlung unterlassen und auf den Lohn verzichten.

13. Eben weil die freie Creatur kein nothwendig bestimmendes Princip ihrer Handlungen in sich trägt, muß man irgend eine Regel suchen, an welche sie sich halten kann, oder sie allen Impulsen ihrer Natur überlassen. Das Letztere wäre eine Herabwürdigung des vernünftigen Geschöpfes; seine Lage wäre noch niedriger, als die der Thiere und selbst der leblosen Wesen; denn diese besitzen eine Regel, welcher sie mit Nothwendigkeit folgen. Jedes geschaffene Wesen erfüllt seine Funktionen in der großen Ordnung des Universums; und die Ausübung derselben kann nicht dem Zufall überlassen bleiben, wenn das Wesen den Zweck seines Daseins soll erfüllen können. Man wird also nothwendig zugeben müssen, daß auch die freien Handlungen irgend einer Regel bedürfen. In der Uebereinstimmung mit derselben muß die Moralität bestehen.

14. Diese Regel hängt nicht vom freien Willen der Menschen ab; die Handlungen sind nicht moralisch oder unmoralisch, weil es so durch eine Uebereinkunft festgesetzt worden; sondern sie sind es durch ihre innere Natur. Hätten die Menschen etwa machen können, daß die Kindesliebe ein Laster und der Vatermord eine Tugend, daß die Dankbarkeit bös und die Undankbarkeit gut, daß die Treue zu tadeln und die Falschheit lobenswerth, daß die Mäßigkeit Strafe und die Trunkenheit Lob verdiene? Offenbar nicht; die Ideen von Gut und Bös kommen gewissen Handlungen ihrer Natur nach zu; nichts vermag dagegen der Wille des Menschen. Wer be-

hauptet, daß der Unterschied zwischen Gut und Bös willkürlich sei, widerspricht der Vernunft, dem Schrei des Bewußtseins, dem gesunden Sinne, den tiefsten Gefühlen des Herzens, der Stimme der Menschheit, die in der Erfahrung jeden Tag und in der Geschichte zu allen Zeiten und an allen Orten sich offenbart.

Kapitel IV.

Die Regel der Moral ist nicht das Privatinteresse.

15. Nachdem wir die Nothwendigkeit und die Existenz einer Regel dargethan und bewiesen haben, daß dieselbe nicht willkürlich, sondern natürlich sei, untersuchen wir, welches sie sei.

16. Unter den Irrthümern, die über diesen Punkt sich verbreitet haben, verdient zunächst jener erwähnt zu werden, der die Moralität mit dem Privatnutzen verwechselt. Nach diesem Prinzip ist das für ein Individuum Nützliche das Moralische, das Schädliche das Unmoralische; was weder nützt noch schadet, ist indifferent; die moralische Ordnung ist das Ganze der Nützlichkeits-Beziehungen; wer nach ihnen sein Verhalten regelt, handelt gut, wer sie verletzt, handelt schlecht. Die Fähigkeiten eines Wesens müssen darauf sich richten, ihm das größtmöglichste Wohlbefinden zu verschaffen; die Beziehung zu dem Grade dieses Wohlbefindens ist das Maaß der Moralität der Handlungen.

17. Von vornherein springt in die Augen, daß dieses System den Egoismus zur Basis der Moralität macht; es fängt also damit an, sie auf etwas zu gründen, was dieser selbst widerspricht, was sie vernichtet, es sei denn, das ganze Menschengeschlecht irre sich in diesem Punkte. „Dieser Mensch ist ein Egoist; für ihn gibt es nichts Gutes, als dasjenige, was ihm Nutzen bringt,“ dies ist nach dem Bewußtsein und Gewissen des ganzen Menschengeschlechtes ein schwerer Vor-

wurf. Nach dem System, welches wir bekämpfen, verwandelt sich dieser Vorwurf in Lob. „Dieser Mensch ist Egoist; er denkt nur an seinen Nutzen, nimmt nur auf ihn Rücksicht“ würde soviel heißen, als: „Dieser Egoist ist im höchsten Grade moralisch, denn er beachtet nur den Nutzen, das Wesen der Moralität. Diese Bemerkung genügt und ist mehr als hinreichend, um eine so irrige Lehre zu entkräften; gleichwohl dürfte es gut sein, sie noch genauer zu prüfen und noch ausführlicher unter allen Gesichtspunkten zu widerlegen.

18. Was ist der Nutzen? Er ist der Werth eines Mittels, um einen Zweck zu erreichen. Ein Pferd ist nützlich, weil es uns dient, um Sachen zu tragen und zu ziehen; das Geld ist nützlich, weil es uns dient, um mit unseren Bedürfnissen uns zu versorgen; die Feder ist nützlich, weil sie uns zum Schreiben dient. Die Ideen des Nutzens und der Brauchbarkeit sind also ihrem Wesen nach relativ; was für eine Sache nützlich ist, ist unnütz für eine andere. Was nicht bloß nicht zum Zwecke führt, sondern das Gegentheil bewirkt, nennt man nicht unnütz oder unbrauchbar, sondern schädlich. Um mit Leichtigkeit gehen zu können, bedarf es einer leichten Kleidung; diese ist nützlich in Beziehung zu dem Zwecke des Gehens; mit Rücksicht auf die Jahreszeit kann sie bequem sein, und dann ist sie nützlich für die Bequemlichkeit; im Winter könnte sie eine Erkältung herbeiführen, und wäre dann schädlich für die Gesundheit.

19. Da also der Nutzen etwas Relatives ist, so muß, wenn man die Moral auf den Privatnutzen gründen will, damit angefangen werden, diesen zu definiren, indem der Zweck bestimmt wird, auf welchen wir uns zu beziehen haben; je nach dem Zwecke, wird dann der Nutzen sich bestimmen. Sardanapal glaubte, etwas für ihn sehr Nützliches zu thun, indem er in Vergnügungen aller Art schwelgte; er betrachtete dies als sein höchstes Gut, da er auf seine Büste jene berühmte Schrift setzen ließ, von der Aristoteles mit eben soviel Wahrheit als Witz sagte, sie passe vielmehr für einen Ochsen als für

einen König: „Ich behalte dasjenige, was ich gegessen, getrunken und genossen habe; das Uebrige bleibt hier zurück.“ Hätte man dagegen Sokrates gefragt, ob er die Mäßigkeit für schädlich oder unnütz halte, so würde er gesagt haben, daß er sie nicht bloß für moralisch, sondern auch für sehr nützlich für die Gesundheit und selbst für gewisse Genüsse halte. So wenigstens äußerte er sich, als er eines Tages, gefragt, warum er einen weiten Spaziergang mache, antwortete: „Ich würze mein Mahl mit dem besten Gewürz, dem Hunger.“

20. Wenn man den Zweck in dem *Vergnügen* bestehen läßt, so muß man wieder bestimmen, in *welchem*, ob in den *sinnlichen*, oder den *intellektuellen Vergnügungen*; denn auch die Intelligenz hat die ihrigen.

21. Den Zweck des Menschen in die *sinnlichen Vergnügungen* zu setzen, heißt die Ordnung der Natur umkehren, indem man die Mittel zu Zwecken und die Zwecke zu Mitteln macht. Das Vergnügen des Essens ist uns gegeben, um uns anzutreiben, dieses Bedürfniß zu befriedigen und die Nahrung uns zuträglicher zu machen; wir nähren uns nicht, um Vergnügen zu empfinden, sondern wir empfinden Vergnügen, damit wir Nahrung zu uns nehmen. Dasselbe kann von den übrigen Vergnügungen und in entgegengesetztem Sinne von den Schmerzen gesagt werden.

22. Der Beweis, daß das sinnliche Vergnügen nicht der Zweck ist, liegt schon in der Beschränktheit der Fähigkeiten, Vergnügen zu empfinden; der gefräßigste Gastronom muß sich vieler Dinge enthalten, wenn er nicht sterben will, und für die unermeßliche Mehrheit der Menschen beschränkt sich das mit dem Essen verbundene Vergnügen auf einen sehr engen Kreis. Alle übrigen, einigermaßen lebhaften Vergnügen sind demselben Gesetze unterworfen; wer es übertritt, leidet; wenn er fortfährt, verliert er die Gesundheit und wenn er mit Beständigkeit dabei bleibt, stirbt er.

23. Die Vergnügungen, denen ein weiterer Spielraum gestattet, und deren Genuß allein durch das nothwendige Be-

dürfniß der Ruhe für die betreffenden Organe beschränkt ist, sind jene, welche die Anwendung des Gesichts-, Gehörs- und Gefühls-Sinnes in ihren gewöhnlichen Beziehungen begleiten. (S. Aesthetik n. 143 u. 144.) Wir sehen, hören und fühlen beständig, ohne uns dadurch zu schaden; die Anwendung dieser Sinne ist mit einem gewissen sanften Vergnügen begleitet (Aesthetik n. 143.), welches der Schöpfer der Natur uns verliehen hat, um die Funktionen des Lebens angenehm zu machen. Es ist aber zu beachten, daß die Sensationen, die uns nicht aufreiben oder ermüden, jene sind, welche uns mit der äußeren Welt in Communikation bringen, welche der Intelligenz dienen; ein sicheres Anzeichen, daß der Mensch nicht erkennt, um des sinnlichen Vergnügens willen, sondern daß er sinnliches Vergnügen empfindet, um zur Erkenntniß zu gelangen.

24. Eine Lehre kann nicht wahr sein, deren Anwendungen Niemand zu rechtfertigen wagt, der noch einen Schatten von Schamgefühl bewahrt hat. Der consequente Epikuräer müßte in folgender Weise argumentiren: „Mein Zweck ist das Vergnügen; dies ist die einzige Regel meiner Moral; ich genieße, wenn ich kann, und stehe nur dann davon ab, wenn ich zu sterben fürchte; ohne diese Gefahr würde ich der Sensualität keine Schranken setzen; Feste, Orgien, Ausschweifungen aller Art würden das Gewebe meines Lebens bilden und dann wäre ich im höchsten Grade moralisch, weil ich mich streng an das Prinzip der Moralität: das Vergnügen, hielte." Wer kann solche Schamlosigkeit ertragen? Wer wollte es wagen, eine solche Sprache sich zu erlauben?

25. Da also das *sinnliche Vergnügen* nicht die Regel der Moral ist, ist sie vielleicht die *Gesundheit*, jener Zustand, in welchem mit Ordnung und Harmonie alle Funktionen unseres Organismus verrichtet werden? Können wir dasjenige *moralisch* nennen, was zur Erhaltung der Gesundheit, und deßhalb des Lebens, beiträgt?

26. Es erscheint von vornherein sonderbar, das *Moralische* mit dem *Heilsamen* (Zuträglichen) zu verwechseln,

und den Hauptpunkt der Moralität an einen so prosaischen Ort, wie die Küche, zu verlegen. Der gesunde Sinn unterscheidet schon zwischen Gesundheit und Moralität; er erkennt moralische und unmoralische Handlungen in Beziehung zu den Nahrungsmitteln, den Wohnungen und Allem dem, was zur Erhaltung der Gesundheit und des Lebens beiträgt; er glaubt aber, daß die Moralität etwas Höheres sei, als diese Dinge, daß sie nur auf dieselben angewendet wird; wie auf einen besonderen Fall in Folge der Vereinigung des intelligenten und freien Wesens mit einem Körper, der dieser Art von Bedürfnissen unterworfen ist.

27. Die Gesundheit und das Leben bestehen nicht für sich selbst, sondern für die Ausübung der vitalen Fähigkeiten; die Harmonie des Organismus ist kein Zweck, sondern ein Mittel, damit die Organe ihre Funktionen gut verrichten; wenn man also Gesundheit und Leben zum Zweck macht, so kehrt man die Ordnung um. Man denke sich ein vollkommen gesundes Individuum; wenn die Moralität in der Gesundheit bestünde, so wäre dieses der moralische Mensch per excellentiam. Legt ihn also auf ein weiches Sopha, und bewahrt ihn gut, mit seinen glänzenden Augen, seiner gesunden Gesichtsfarbe, seinen rothen Wangen und zeigt ihn den Anderen mit der Erklärung: „Hier ist die Tugend in Person; hier ist der Zweck aller Moral: rund und frisch zu sein.“

Die Gesundheit und das Leben sind für die Ausübung der Fähigkeiten da, und da wir bereits gesehen haben, daß der Zweck derselben nicht das sinnliche Vergnügen ist, so haben wir ihn in anderen, höheren Dingen zu suchen, in der Intelligenz und dem Willen.

28. Gründet sich die Moral auf die Intelligenz, so daß alles Dasjenige moralisch ist, was zur Entwicklung der intellektuellen Fähigkeiten beiträgt, und unmoralisch, was sich derselben widersetzt? Offenbar zeigt diese Meinung nicht die abstoßende Häßlichkeit der vorigen; die Entwicklung der intellektuellen Fähigkeiten ist eine edle Handlung, würdig des We-

sens, welches jene besitzt; der moralische Sinn empört sich nicht gegen denjenigen, welcher uns das Ziel des Menschen in der intellektuellen Sphäre zeigt; die Erkenntniß der Wahrheit ist ein edler, einer vernünftigen Creatur würdiger Akt. Gleichwohl erklärt uns diese Idee, für sich allein, nicht das Fundament der Moralität; der Akt des Erkennens gefällt uns, erscheint uns gut, aber gleichwohl fragen wir, worin dieser moralische Charakter bestehe, mit dem die Intelligenz sich bekleidet und worin die Immoralität, welche sie oft entstellt und entwürdigt? Man denke sich ein vernünftiges Geschöpf, welches seinen Schöpfer erkennt, durch das Studium der Natur täglich neue Gründe entdeckt, um die Weisheit des Schöpfers zu bewundern, und das gleichwohl sich gegen Gott erhebt, ihn lästert und wünscht, daß er nicht existire; wird dieses Geschöpf, obgleich es fortfährt, seine Intelligenz durch das Studium und die Betrachtung tiefer Wahrheiten zu entwickeln und zu vervollkommnen, moralisch sein? Offenbar nicht. Man denke sich einen Philosophen, der von der Leidenschaft des Wissens beherrscht, kein Mittel und keine Mühe spart, um seine Kenntnisse zu vermehren, und der in der Absicht, sich zu verschaffen, was er wünscht, die Pflichten gegen seine Familie und die Gesellschaft vergißt, der überdieß ungerecht ist, Bücher zurückbehält, die ihm nicht gehören, das Eigenthum anderer dazu verwendet, um die Ausgaben seiner Experimente, Reisen und anderen Bedürfnisse zu bestreiten, für welche sein eigenes Vermögen nicht hinreicht; man nehme an, er sei stolz, unverträglich, unmenschlich; wird er moralisch sein, wird für die Moralität seine glühende Leidenschaft für die Wissenschaften genügen? Offenbar nicht.

Die Intelligenz also ist nicht die Moralität; mithin ist auch die Vervollkommnung der Erkenntniß nicht die einzige Regel der Moral. Man kann eine hohe Intelligenz mit tiefer Immoralität verbunden denken; in diesem Falle wird die Erhabenheit der Ersteren, weit entfernt, die Letztere zu entschuldigen, sie vielmehr um so strafbarer machen; der Fehler

ist um so größer, je klarer die Erkenntniß ist, die man von ihm hat.

29. Wir finden also in dem Privatnutzen nicht das Fundament der Moralität; auch wenn wir ihn auf die intellektuellen Fähigkeiten beziehen, gibt er uns nicht die gesuchte Regel; die Anwendung dieser Fähigkeiten muß der Regel sich unterwerfen, sie sind aber nicht die Regel selbst. Hieraus folgt, daß der Egoismus, selbst in der am wenigsten unedlen Auffassung dieses Wortes, das Fundament der Moralität nicht sein könne. Es findet hier dasselbe statt, wie bei den Wahrheiten des rein intellektuellen Gebietes; wenn man den Grund ihrer Wahrheit, Nothwendigkeit und Allgemeinheit finden will, muß man aus dem Individuum herausgehen und den Blick auf weitere Regionen ausdehnen.

Kapitel V.

Die Moralität ist nicht die Beziehung zum öffentlichen Nutzen.

30. Da der Privatnutzen sich nicht als Regel der Moral erweist, so bietet sich zunächst der öffentliche (allgemeine) Nutzen dar. Ist es möglich, die Moralität auf den Nutzen Aller zu gründen, so daß dasjenige moralisch wäre, was zum allgemeinen Wohl beiträgt, und unmoralisch, was sich ihm widersetzt?

31. Von vornherein zeigt sich ein gewichtiger Einwurf gegen diese Lehre. Sie verwirft den Egoismus als Basis der Moral; dafür enthebt sie aber das Individuum der Moralität in jenen Handlungen, welche keine Beziehung zur Gesellschaft haben, so daß es für ein Individuum, das allein und isolirt wäre, keine moralische Ordnung gäbe. Der Grund davon leuchtet ein: wenn die Moralität die Beziehung zum allgemeinen Wohl ist, dann kann es, wenn diese Beziehung fehlt, keine Moralität geben! Diese Schlußfolge ist höchst unmoralisch, aber legitim und nothwendig; es gibt kein Mittel, ihr auszuweichen.

Nach dieser Lehre wäre ein intelligentes Wesen, in seinen Beziehungen zu Gott betrachtet, der Moral nicht unterworfen, so daß, wenn es keine Gesellschaft gäbe, wenn ein Mensch allein auf der Welt wäre, dieser Mensch thun könnte, was er wollte, mit Rücksicht auf sich selbst und auf Gott, ohne die Moralgesetze zu verletzen.

Ueberdies gibt es viele unserer äußeren und inneren Akte, welche keine Beziehung zur Gesellschaft haben, und rein individuelle Akte sind, die das öffentliche Wohl weder fördern, noch beeinträchtigen. Angenommen, ihre Moralität entstünde allein aus ihren Beziehungen zu diesem Wohl, so bleibt ein großer Theil unserer Handlungen außerhalb des moralischen Gebietes, was, während es der Vernunft und dem gesunden Sinne widerspricht, eine reichliche Quelle tiefer Immoralität wäre. Nein, die Gesellschaft ist nicht nöthig, damit die moralischen Ideen Existenz und Anwendung erhalten; eine intelligente Creatur, welche allein im Universum dastünde, würde ihre Pflichten gegen sich selbst und gegen ihren Schöpfer haben; sobald es Intelligenz und Freiheit gibt, gibt es auch eine moralische Ordnung, welche ihre Regel ist.

32. Neben diesen Schwierigkeiten zeigt sich noch eine andere von nicht minderer Wichtigkeit. Wenn das öffentliche Wohl die Norm der Moral wäre, so müßte man nothwendig vorher erklären, worin dieses Wohl besteht. Ist es die Entwicklung der Intelligenz oder das materielle Wohl oder beides zugleich? Bei jeder dieser Annahmen bleibt die Moralität schwankend. Wenn die Intelligenz der Zweck ist, so kann das materielle Wohl vernachläßigt werden, und es ist nicht unmoralisch, ihm zu schaden oder es zu vernichten. Wenn das materielle Wohl vorangestellt wird, dann würde die Vollkommenheit der Völker in der größtmöglichsten Quantität von Genüssen bestehen; der Epikuräismus, der in dem Individuum verworfen ist, würde auf die Gesellschaft übertragen. Wenn Beides zugleich das Ziel ist, dann weiß man nicht, in welchem Verhältniß es combinirt werden, ob das eine dem

anderen in gewissen Fällen geopfert werden müsse, und zu wessen Gunsten man sich im Falle des Confliktes zu entscheiden habe. Nichts stünde fest; die Moralität würde schwanken je nach den Leidenschaften und Launen der Menschen; was die Einen moralisch nennten, würden Andere für unmoralisch halten; was diese als Tugend lobten, würden jene als Laster verdammen.

33. Diese Ungewißheit wäre in noch größerem Maaße bei den individuellen Akten vorhanden, welche sich nicht unmittelbar auf das öffentliche Wohl beziehen. Der Selbstmörder würde sagen: „Für die Gesellschaft taugt ein Glied nicht, welches so viel leidet, wie ich; ich will ihr dadurch nützen, daß ich sie von diesem betrübenden Bilde befreie," und würde sich um's Leben bringen. Der durch ein Wort Beleidigte würde sagen: „Für die Gesellschaft taugen nicht Menschen ohne Ehre; ich muß die meine mit dem Blute meines Feindes reinigen oder sterben," und würde im Duell mit ihm sich schlagen. Der Verschwender würde sagen: „Der Fortschritt der Industrie und des Handels nützt der Gesellschaft: ich befördere ihn durch meinen Luxus und meine Verschwendung; das Loos meiner Kinder, deren Zukunft ich vernichte, gilt nicht soviel, wie das Wohl der Gesellschaft," und würde fortfahren, zu verschwenden. Und da man diesen Menschen nicht beikommen könnte mit dem Moralgesetz, mit jener Verbindung von festen, ewigen Grundsätzen, welche das Verhalten des Einzelnen und der Gesellschaft regeln, so wäre es nöthig, Alles nach dem Resultate zu berechnen; diese Rechnung wäre so veränderlich, wie die Leidenschaften und Launen, und anstatt einer sozialen Moral, würden wir gar keine haben.

Kapitel VI.

Gründe gegen das Utilitäts-Princip in allen seinen Anwendungen.

34. Diejenigen, welche die Moralität mit dem Nutzen verwechseln, sei es, daß sie von dem privaten oder dem öffentlichen

reden, verfallen in den Irrthum, die Moral zu einer Rechnungs-Aufgabe zu machen, indem sie den Handlungen jeden inneren Werth absprechen und sie lediglich nach dem Resultat beurtheilen. Dieß heißt nicht die Moral erklären, sondern sie vernichten; es heißt, die Handlungen in rein physische Akte verwandeln, und aus der moralischen Ordnung ein leeres Wort machen. Zeigen wir dies an Beispielen mit Anwendung der verschiedenen Lehren, und beginnen wir mit der des Privatnutzens.

Ein Mensch will seinen Feind ermorden; was werden wir ihm sagen, um ihn von seinem verbrecherischen Vorhaben abzubringen?

A. Dies ist eine ungerechte Handlung.

B. Warum? Was ist Ungerechtigkeit? Ich erkenne nur Gerechtigkeit und Moralität in dem, was meinem Interesse zusagt; und jetzt gibt es für mich kein lebendigeres, dringenderes Interesse, als meine Rache zu befriedigen.

A. Doch hieraus kann für Sie ein großer Schaden erwachsen, wenn Sie in Folge dessen der Strenge der Gesetze verfallen.

B. Ich werde dies zu vermeiden suchen; übrigens bin ich vollkommen gesichert.

A. Sind Sie dessen gewiß?

B. Ja, vollkommen; aber wenn ich es auch nicht wäre, was liegt daran?

A. Dann setzen Sie sich der Gefahr aus.

B. Gewiß; aber die Gefahr ist fern; und die Befriedigung meiner Leidenschaft ist gewiß; ich wähle die letztere und trotze der ersteren.

A. Aber dies ist tadelnswerth.

B. Keineswegs; denn nach meinem Grundsatze ist mein Interesse für mich die Regel; dieses muß ich kennen; alles, was geschehen kann, ist, daß ich in meiner Rechnung mich irre; ich kann in einen Irrthum fallen, aber kein Verbrechen begehen.

A. Aber die Handlung wird immerhin häßlich bleiben; Sie könnten besser rechnen.

B. Daß ich vielleicht besser rechnen könnte, gebe ich zu; aber ich läugne, daß ein Irrthum in der Rechnung etwas Häßliches, Abscheuliches ist. Gibt es noch etwas Anderes, als mein Interesse? Ja oder Nein? Wenn nicht, und nach meiner Meinung ist es so, worin besteht die Häßlichkeit?

A. Dies wäre richtig, wenn es sich um Ihre Person allein handelte; es handelt sich aber um das Leben eines Menschen und das Loos seiner Familie.

B. Gewiß; aber weder dieses Leben, noch das Loos einer ganzen Familie, sind mein Interesse, und angenommen, daß es für mich keine andere Regel, als dieses gibt, so ist alles Uebrige gleichgültig. Durch die Rache genieße ich; durch den Tod des Feindes schaffe ich mir einen Gegenstand aus den Augen, der mich belästigt; das Uebrige hat nichts zu bedeuten.

35. Es wäre leicht, die Anwendung der Lehre von dem Privatinteresse auf alle Akte des Lebens auszudehnen und zu zeigen, daß sie in letzter Analyse der Tod aller Moral ist, da sie als einzige Regel die Leidenschaften und Launen aufstellt.

36. Die Lehre, welche das soziale Interesse oder das allgemeine Wohl zur Regel der Moral macht, leidet an ähnlichen Uebelständen. Wir haben bereits gesehen (33), wie diese Lehre von allen Lastern und Thorheiten der Menschen ausgebeutet werden kann; unter dem täuschenden Anschein von großmüthiger Uneigennützigkeit birgt sie die häßlichste Immoralität. Im Namen des allgemeinen Wohles hat man die abscheulichsten Verbrechen begangen, gegen welche das Bewußtsein des ganzen Menschengeschlechtes protestirt; wenn wir aber annehmen, daß die Moral keine inneren, eigenen, von ihren Resultaten unabhängigen Regeln hat, dann können diese Verbrechen gerechtfertigt werden, indem man sie, zum wenigsten, auf einfache Rechnungsfehler reduzirt. Ein Tyrann opfert, um von einem gefürchteten Feinde sich zu befreien, hunderte von unschuldigen Personen; die Menschheit verwünscht ihn,

aber euere Lehre rechtfertigt ihn. „So verlangt es das öffentliche Wohl," wird er sagen. Aber es gibt kein öffentliches Wohl, welches die Schlechtigkeit rechtfertigte; der Zweck rechtfertigt die Mittel nicht. „Dies Letztere ist nicht richtig," würde man antworten; „die Frage besteht nicht darin, ob der Akt in sich selbst moralisch oder unmoralisch ist, sondern ob er zum öffentlichen Wohle beiträgt oder nicht; je nach diesem allein, wird er moralisch oder unmoralisch sein; denn seine Moralität oder Immoralität hängt von seinen Beziehungen zum öffentlichen Wohle ab. Tyrann, rechne! und wenn das Resultat der Rechnung dahin ausfällt, daß die Ermordung vieler Unschuldigen für das öffentliche Wohl nützlich ist, so opfere sie; und wenn du es nicht thust, bist du unmoralisch."

37. Dies sind die furchtbaren Consequenzen, zu denen jene Lehren führen, welche die Moralität nach den Resultaten beurtheilen. Alles verwandelt sich in eine Rechnungsaufgabe, welche die Leidenschaften auf ihre Weise zu lösen Sorge tragen werden, und was für Unheil auch entstehe, wie sehr auch dasjenige, was man für den privaten und öffentlichen Nutzen vortheilhaft glaubte, ihm selbst schädlich war, es ist keine innerliche Immoralität, nur ein Rechnungsfehler, aber kein Verbrechen vorhanden. Es gibt mithin auch nichts, das des Lobes oder Tadels würdig wäre; es gibt weder Verdienst noch Mißverdienst, weder Belohnung noch Strafe. Wenn eine Strafe angewendet wird, so wird sie nur eine Repressiv-Maßregel sein, ähnlich denen, die man gegen die Thiere gebraucht; der Mensch, welcher der Strafe, dem Gefängniß, der Verbannung, dem Tode keck entgegentritt, um einen Akt zu begehen, den die Gesetze verhindern wollen, wird, wenn man will, ein schlechter oder verwegener Berechner sein, ein Mensch, der ein schlechtes Geschäft gemacht hat, aber nichts weiter; und wenn wir ihn am Galgen sterben sehen, dürfen wir nicht sagen, daß er die Gerechtigkeit befriedigt, daß er seinen Lohn erhält, daß er für seine Verbrechen büßt, sondern daß er eine Rechnung bezahlt nach einem schlecht geführten Geschäfte, an deren Ende sich ein

Posten befindet, mit dem er im Rest bleibt, d. h. der Verlust des Lebens.

38. Die Vernunft und der gesunde Sinn sehen in der Moralität etwas mehr, als eine Rechnungsaufgabe, und hieraus fließt die Verachtung, in welcher der Egoismus steht, die Nothwendigkeit, in der er sich befindet, sich zu verbergen und mit heuchlerischem Schleier zu schmücken; daher die Achtung, welche die Uneigennützigkeit dessen uns einflößt, der seine Pflichten erfüllt, ohne auf die Resultate Rücksicht zu nehmen, und der Glaube, daß keine moralische Schönheit in einem Akte vorhanden, wenn sein Urheber allein durch einen Grund der Nützlichkeit bewogen worden.

Zwei Menschen sterben für ihr Vaterland; beide thun dasselbe; der öffentliche Nutzen, der aus ihrem Tode entspringt, ist gleich, und so ist auch das Opfer, womit sie ihn erkaufen. Der Eine ist ehrgeizig und setzte sich allein zum Zweck, einen hohen Posten zu erhalten; der Andere ist aufrichtig besorgt für das öffentliche Wohl und stirbt, weil er glaubt, sterben sei seine Pflicht. Auf welcher Seite ist die Moralität? Wir finden sie in dem Zweiten, welcher von dem eigenen Nutzen absieht; nicht in dem Ersten, in dem wir nur einen Berechner sehen, der mit seinem Leben spielt, für die Wahrscheinlichkeit, zu erlangen, wornach er strebt.

Zwei Befehlshaber halten als Geiseln zwei unschuldige Individuen feindlicher Familien zurück; sie tödten sie weder, noch fügen sie ihnen irgend eine Unbild zu, sondern geben ihnen die Freiheit. Das Benehmen des Einen hat seinen Grund in der Rücksicht auf das öffentliche Interesse, weil er glaubt, auf diese Weise zum Siege seiner Sache beizutragen, den Zorn des Feindes zu entwaffnen und seiner Regierung einen guten Ruf zu bereiten; das des Anderen ist die Wirkung der Idee der Pflicht; er gibt ihnen die Freiheit, weil er glaubt, daß die Menschlichkeit und Gerechtigkeit dies fordere. In welchem von Beiden werden wir den moralischen Menschen erkennen? In dem Letzteren, nicht in dem Ersteren.

Der Grund des öffentlichen Wohles genügt uns also nicht, um die Handlung für moralisch zu halten. Diese hat in Beiden dasselbe Resultat, aber die verschiedene Intention ihrer Urheber gibt ihr verschiedene Charaktere; in der einen erkennen wir Moralität, in der andern Klugheit.

Kapitel VII.

Beziehungen der Moralität zum Nutzen.

39. Durch die Unterscheidung zwischen Moralität und Nutzen will ich beide Sachen nicht in der Weise trennen, daß die eine die andere ausschlöße; im Gegentheil, ich betrachte sie als innig verbunden, wenn auch nicht in jedem besonderen Falle, so doch wenigstens in ihrem Endresultat. Die Moral ist zugleich nützlich; ein Individuum, welches treu seine Pflichten erfüllt, wird nicht bloß jene Glückseligkeit erlangen, die den Gerechten nach dem Tode aufbewahrt ist, sondern es wird auch sehr häufig in diesem Leben glücklich sein, insoweit dies unter den irdischen Verhältnissen des Menschen möglich ist. Seine Genüsse werden nicht so lebhaft und mannichfaltig sein, wie die des unmoralischen Menschen; allein sie werden süßer und beständiger sein; frei von Bitterkeit, werden sie in der Seele nicht den nagenden Wurm der Reue zurücklassen. Seine Stellung in der Gesellschaft wird vielleicht nicht so hoch und glänzend sein; es wird ihn aber auch nicht der Gedanke quälen, daß seine Mitmenschen ihn verabscheuen, seine Untergebenen ihn verwünschen, seine Oberen ihn verachten; ebensowenig wird er stets in Furcht schweben, daß ein Fall ihn in das Nichts zurückschleudere, und die Schändlichkeiten und Verbrechen büßen lasse, durch welche er über die Anderen sich erhoben. Das Glück des unmoralischen Menschen ist lärmend und pomphaft; das des Rechtschaffenen bescheiden und still; es entrollt sich in der Ruhe und Dunkelheit des Privatlebens, wie jene lieblichen Bäche, welche sanft murmeln in einem entlegenen

Thale, ohne andere Zeugen, als das frische Grün, das ihre Ufer bekränzt, und das Licht des Himmels, das in ihren Wellen sich spiegelt.

40. Dasselbe, was bei den Individuen statt findet, verwirklicht sich in der Gesellschaft. Eine verdorbene Nation schimmert zuweilen durch den Glanz ihrer Wissenschaft und ihrer Künste; aber unter dem Mantel von Purpur und Gold, birgt sie die tödtliche Wunde, welche zum Grabe führt. Das Rom des Brutus, Camillus, Fabius, Manlius und der Scipionen glänzte gewiß nicht so, wie das des Tiberius, Nero und Caligula; gleichwohl ging das bescheidene Rom mit Riesenschritten einer fabelhaften Größe, der Herrschaft der Welt, entgegen und das glänzende Rom eilte in seinen Untergang durch das Schwert der Barbaren und wurde den Völkern zum Gespött. Ein Staat mag wohl zuweilen durch einen Akt der Treulosigkeit, mit dem er die Verträge bricht, eine einflußreiche Stellung, einen augenblicklichen Vortheil erlangen; aber dieser wiegt nicht auf seinen Mißkredit in den Augen der Welt und den Schaden, den sein Ruf der Treulosigkeit ihm bereitet. Eine Regierung, welche in ihrer Staatsverwaltung die Verworfenheit befördert und die Bestechlichkeit nährt, mag augenblickliche Resultate erzielen, die sie vielleicht binnen kurzem zu dem Ziele führen, das sie sich gesetzt hat; aber nach Verlauf der Zeit wird die Bestechlichkeit sich so ausdehnen, daß es bald an Mitteln fehlen wird, um diejenigen zu erkaufen, die sich verkaufen wollen; es werden sich, so zu sagen, Mehrbietende bei dieser Subhastation der Menschen zeigen und dieselbe Regierung, welche die Verworfenheit zu ihrer Basis nahm, wird sehr bald versinken in dem unreinen Sumpfe, der das Werk ihrer Hände ist.

41. Die wohlverstandene Nützlichkeit ist nicht allein mit der Moralität verschwistert, sondern kann auch selbst der beabsichtigte Zweck bei der moralischen Handlung sein, ohne daß diese dadurch entstellt wird oder ihren Charakter verliert. Der ehrbare Familienvater, der durch seine Arbeit seine Kin-

der unterhält, setzt sich zum Zweck den Nutzen, den er gewinnt mit dem Schweiße seiner Stirn; der Soldat, welcher für das Vaterland stirbt, beabsichtigt das öffentliche Wohl, das aus seinem Opfer hervorgeht; der Wohlthätige, der dem Armen zu Hülfe kommt, bezweckt den Nutzen des Unterstützten; der Arbeitsame, der sich müht, um eine Kunst oder Wissenschaft zu erlernen, oder eine anständige Stellung sich zu erringen, hat seinen Privatnutzen im Auge; bei den Mitteln, die wir anwenden, um unsere Gesundheit zu erhalten oder wiederherzustellen, bezwecken wir unseren eigenen Nutzen: und wer wird sagen, daß diese Handlungen deßhalb aufhören, moralisch zu sein? Wäre nicht eine Moralität höchst sonderbar, welche dem Vater vorschriebe, für den Unterhalt seiner Familie zu arbeiten, ohne diesen Nutzen zu beabsichtigen; dem Soldaten, für das Vaterland zu sterben, ohne die Frucht seines Todes zu bezwecken; dem Wohlthätigen, den Armen zu unterstützen, ohne den Nutzen des Unglücklichen im Auge zu haben; dem Einzelnen, seine Fähigkeiten auszubilden, seine Existenz sich zu sichern, ohne es zu beabsichtigen; Allen, ihre Gesundheit zu erhalten, ohne ihre Erhaltung zu erzielen? Nicht auf diese Weise ist die moralische Uneigennützigkeit zu verstehen. Wohl ist damit gemeint, daß der die Moralität constituirende Grund, nicht der Nutzen sei; wohl wird behauptet, daß das Eine nicht das Andere; nicht aber, daß Beide einander feindlich sind. Im Gegentheil, sie sind auf's Innigste verknüpft. Der Nutzen constituirt nicht die Moralität; aber oft ist er eine nothwendige Bedingung für dieselbe. Wie kann man eine Verbindung von moralischen Beziehungen in einem Menschen denken, dessen Handlungen Niemandem nützlich sind? Die Wohlthätigkeit, eine der schönsten Blüthen in dem Kranze der Tugenden, was wird sie, wenn sie nicht auf den Nutzen der Anderen sich richtet? Der Heroismus, mit dem der Mensch sich aufopfert für das Wohl seines Nächsten, worauf reduzirt er sich, wenn man ihn trennt von diesem Wohl, von diesem Nutzen der Anderen? Der Mensch kann und soll die Resultate bezwecken,

welche jeder moralischen Handlung entsprechen: ohne diese Absicht würden seine Werke oft des Objektes entbehren und die Moralität wäre ein leerer Name oder ein Widerspruch.

42. Die Verbindung des Nutzens mit der Moralität zeigt uns schon unser angeborenes Verlangen, glücklich zu sein. Wir achten und lieben die moralische Schönheit; dies ist ein Impuls unserer Natur: aber eben diese Natur flößt uns ein unwiderstehliches Verlangen nach Glückseligkeit ein; der Mensch kann nicht wünschen, unglücklich zu sein; die Uebel selbst, die er sich verursacht, benützt er als Mittel, um sich Güter zu verschaffen, oder von anderen größeren sich zu befreien, d. h. sein Unglück zu vermindern. Die Moral also bekämpft nicht die Glückseligkeit: auch wenn die Vernunft es uns nicht lehrte, würde die Natur es uns andeuten, welche uns zu gleicher Zeit Liebe der Glückseligkeit und der Moral einflößt.

43. Welch eigenthümliche Sache ist die Moralität! Wir sehen ihre Schönheit, fühlen sie in unseren Handlungen, sie zieht uns an und nimmt uns gefangen; wir sehen die Häßlichkeit des Unmoralischen, fühlen sie, sie widersteht uns, stößt uns ab, flößt uns Abscheu ein; die moralische Ordnung verbindet sich mit dem Nutzen und Schaden, aber sie ist weder der Nutzen, noch der Schaden; sie bezweckt die Resultate, ist aber von ihnen unabhängig; sie erfüllt sich in dem Gewissen durch den freien Willensakt, und verdient hier ihr Lob oder ihren Tadel, was auch immer die unvorhergesehenen Folgen seien, die sie äußerlich verursacht. So innig ist die Beziehung der Moral zum Wohl des Individuums, der Gesellschaft und des Menschengeschlechtes, daß sie auf den ersten Blick mit diesen Gütern verwechselt werden kann; wo ein individueller oder genereller Nutzen sich findet, dort sind auch gewisse moralische Ideen, welche lenken und leiten; und zu gleicher Zeit ist ihre Unabhängigkeit von eben diesen Dingen so groß, und bewahrt sie so unveräußerlich ihren Charakter inmitten der Verschiedenheit der Objekte, daß sie **keine** Beziehung zu ihnen zu haben,

und eine Art von Gottheit zu sein scheint, welche die Veränderungen der Welt nicht berühren.

44. Machen wir dies durch Beispiele deutlich. Ein Mensch, der sein Vaterland in Gefahr sieht, entschließt sich, sein Leben für die Rettung desselben preiszugeben; er beabsichtigt weder sein Glück zu machen, im Falle er die Gefahr überlebt, noch das Loos seiner Familie zu verbessern, noch auch Berühmtheit zu erlangen. Er allein hat Kenntniß von einer Gefahr, in der das Vaterland schwebt und es ist ihm nicht möglich, diese Kenntniß irgend Jemandem mitzutheilen; allein, ohne andere Zeugen als Gott und sein Gewissen, ohne einen anderen Wunsch, als das Wohl seiner Mitbürger, geht er der Gefahr entgegen und stirbt. Hierin erkennen wir das erhaben Moralische; wir wissen nicht, wie wir den Antheil, die Bewunderung, den Enthusiasmus ausdrücken sollen, den eine so heroische Uneigennützigkeit, eine so reine Vaterlandsliebe, ein so edles Herz, ein so fester Wille uns einflößt. Er stirbt, und ach! er war das Opfer einer Täuschung, die er weder vorhersehen noch ahnen konnte. Sein Tod, weit entfernt, das Vaterland zu retten, hat es für immer zu Grunde gerichtet. Das Resultat ist traurig; aber vermindert sich deßhalb die Moralität, der Heroismus der Handlung? Nein er hat eine Catastrophe herbeigeführt, dies ist wahr; allein: „er konnte es nicht vorhersehen, werden wir sagen, das Verdienst ist dasselbe;“ und warum? Weil die Wurzel dieses Verdienstes in dem Willen, in dem Gewissen, lag; es entstand aus der reinen Liebe seines Vaterlandes, auf dessen Altar er sich opferte, ohne andere Zeugen als Gott und sein Gewissen und geleitet von der Idee des Guten, von der Vorschrift der Pflicht, von der Liebe der Tugend. Der Heroismus hört nicht auf, es zu sein, weil er *unglücklich* war; auf dem Grabe des Vaterlandes müßte die Statue seines Helden errichtet werden.

Man mache die Gegenprobe. Ein Elender hat eine wichtige Stellung inne, von deren Erhaltung das Loos seines Vaterlandes abhängt. Der Feind bietet ihm eine Summe

Geldes an und in Folge dessen erklärt er sich bereit, seine Stellung zu verkaufen, während er den ganzen Schaden kennt, der aus seiner niederträchtigen Handlung hervorgeht. Unterdessen verspricht die Regierung, der er dient, besorgt, sich der Treue des Verräthers zu versichern, ihm einen noch größern Lohn als die Summe, die er vom Feinde erwartet. Der Elende rechnet, und erkennt, daß es für ihn vortheilhafter ist, die Stellung zu behaupten, vertheidigt sie mit größter Hartnäckigkeit und rettet sein Vaterland. Das Resultat ist glücklich; aber, was halten wir von diesem Menschen? Seine Handlung ist höchst glücklich, aber nicht moralisch; im Gegentheil, sie ist schwarz, wie seine niedrige Berechnung; der ganze Glanz der Resultate ist nicht im Stande, sie zu veredlen; der Triumph, der ihr gebührt, verbindet sich mit dem Andenken an eine schmutzige Speculation; das Vaterland wurde gerettet, weil es der Meistbietende für das käufliche Gewissen war; in den Trophäen des Sieges wünschten wir mit unauslöschlichen Buchstaben die Schmach des Siegers zu lesen.

Kapitel VIII.

Die Moralität wird nicht genügend erklärt, wenn man sagt, das Moralische sei das Vernunftgemäße.

45. Die Vernunft schreibt uns die Moral vor; wird deßhalb die Moralität in der Uebereinstimmung mit der Vernunft bestehen? Untersuchen wir dies näher.

46. Was versteht man hier unter Uebereinstimmung mit der Vernunft? Und vor allem Andern, was bezeichnet das Wort Vernunft? Es pflegt in verschiedener Bedeutung genommen zu werden; zuweilen drückt es die Fähigkeit zu denken aus, oder die Intelligenz; in diesem Sinne sagt man, das Thier hat keine Vernunft, der Schwachsinnige hat den Gebrauch der Vernunft verloren; zuweilen bezeichnet es die Verbindung der fundamentalen Wahrheiten, welche gleichsam die Gesetze unseres Geistes sind und so sagen wir, diese oder

jene Sache sei wider die Vernunft, das Absurde widerspreche der Vernunft, weil es in Widerspruch mit diesen Wahrheiten steht. Endlich wird das Wort Vernunft häufig gebraucht für Billigkeit und moralische Gerechtigkeit. „Er beansprucht dies vernünftiger Weise (er hat Recht); er will sich dieses Besitzes unvernünftiger Weise nicht entäußern, (hat nicht Recht), weil er ihm nicht gehört; er verlangt bei dem Contrakt vernünftige Bedingungen, macht eine unvernünftige Forderung u. s. w.“ In allen diesen Fällen wird Vernunft für Billigkeit oder Gerechtigkeit gebraucht. Keine von diesen Bedeutungen genügt, um sagen zu können, durch den Ausdruck „vernunftgemäß“ werde der die Moralität constituirende Charakter erklärt.

47. Der Vernunft gemäß (conform) sein, hat keinen Sinn, wenn durch jenes Wort die Fähigkeit des Erkennens bezeichnet wird. Eine Fähigkeit schließt Aktivität in sich, diese aber kann auf tausenderlei Weise ausgeübt werden. Einer Aktivität gemäß (conform) sein, heißt, ihr angemessen sein, im Verhältniß zu ihr stehen, oder eine Bedingung für ihre Entwicklung sein; in all diesem aber finden wir nichts von moralischen Ideen.

48. Zu sagen, die Moralität sei die Uebereinstimmung mit der Vernunft, wenn man hierunter die Verbindung der Wahrheiten versteht, welche sie erkennt, heißt wiederum entweder nichts sagen oder in einem circulus vitiosus verfallen. Denn in dieser Verbindung von Wahrheiten sind entweder die moralischen Wahrheiten enthalten, oder nicht. Im ersteren Falle bedeutet die Behauptung so viel als, die Moralität bestehe in der Uebereinstimmung mit den moralischen Wahrheiten: die Sache wird durch sich selbst erklärt und mithin nicht erklärt. Im letztern Falle wäre die Uebereinstimmung mit der Vernunft Uebereinstimmung mit dem Erkannten; und da diese Kenntniß sich auf tausenderlei Objekte beziehen und in tausenderlei Weise angewendet werden kann, so blieben wir ohne alle moralische Regel und der Mensch kann in Uebereinstimmung mit seiner Erkenntniß alle Handlungen begehen, die er will. Wahrheit ist in den Berechnungen des Verräthers, Wahrheit in den hin-

terlistigen Vorbereitungen zum Meuchelmord, Wahrheit in den Erfindungen des Wollüstlings, um sein Vergnügen zu verlängern, mannigfaltig zu machen und zu beleben; Wahrheit in den Spekulationen des Habsüchtigen; Wahrheit in den Plänen des unruhigen Ehrgeizigen; Wahrheit in den Entwürfen des Hochmüthigen, der alles seinem Stolze aufopfert. In allen diesen Fällen sind thatsächliche, erkannte, berechnete Wahrheiten vorhanden, ist Wahrheit in den Beziehungen des Mittels zum Zweck vorhanden. Wird deßhalb auch Moralität vorhanden sein? Offenbar nicht; die Erkenntniß für sich allein ist also nicht Regel der Moral; die Erkenntniß ist eine Waffe, von der wir guten und schlechten Gebrauch machen können; wir bedürfen also eines Prinzipes, welches sie leitet, und ihr jenen Charakter verleiht, den sie in sich selbst nicht hat.

49. Wenn man unter dem Worte Vernunft Gerechtigkeit, Billigkeit oder eine andere moralische Idee versteht, so fällt man in denselben, so eben gerügten Fehler; man erklärt die Sache durch sich selbst und kommt mithin um nichts weiter.

Kapitel IX.

Man erklärt nichts, wenn man sagt, die Moral sei eine absolute Thatsache der menschlichen Natur.

50. Die moralischen Ideen sind in unserem Geiste, in der Vernunft, die sie erkennt, in dem Willen, der sie liebt, in dem Herzen, das sie fühlt; könnten wir vielleicht sagen, die Moralität sei eine primitive Thatsache der Seele und ihre innere Geltung hänge von unserer eigenen vernünftigen Natur ab?

51. Die menschliche Natur im Allgemeinen ist ein abstraktes Wesen, in welchem eine so reale und unzerstörbare Thatsache, wie die Moralität, ihren Grund nicht haben kann; individuell genommen ist die menschliche Natur nichts anderes,

als der Mensch selbst und auch in diesem kann nicht der Ursprung der Moral liegen. Das menschliche Individuum ist ein zufälliges (contingentes) Wesen, das moralische Gebiet ist nothwendig; ehe wir existirten, existirte die moralische Ordnung und sie würde bleiben, auch wenn wir vernichtet würden. In keinem menschlichen Individuum findet sich der Ursprung einer nothwendigen Sache; also kann er auch in ihrer Verbindung sich nicht finden. Wir erfassen die moralischen Ideen als unabhängig nicht bloß von diesem oder jenem Individuum, sondern auch von der ganzen Menschheit; wenn auch gar kein Mensch existirte, wäre eine moralische Ordnung vorhanden, wenn vernünftige Geschöpfe vorhanden wären. Der Mensch ist eines dieser Wesen, die wegen ihrer Vernünftigkeit der moralischen Ordnung unterworfen sind, nicht aber der Ursprung dieser Ordnung.

52. Diejenigen, welche die Moralität als eine absolute Thatsache des menschlichen Geistes betrachten, ohne sie mit der Existenz eines höhern Wesens zu verbinden, erklären nichts; sie bezeichnen nur eine Thatsache der moralischen Ideen und Gefühle, wozu wir sicherlich keiner philosophischen Untersuchung bedürfen. Dies sind Sachen, die wir Alle im Geiste und im Herzen tragen; um uns ihrer zu vergewissern, genügt uns das Zeugniß des Bewußtseins.

Kapitel X.

Absoluter Ursprung der moralischen Ordnung.

53. Da wir genöthigt sind, über den Menschen hinaus zu gehen, um den Ursprung der moralischen Ordnung zu suchen, und da es klar ist, daß wir dieselbe Unzulänglichkeit bei den übrigen Creaturen finden, so müssen wir ihn nothwendig an der Quelle alles Seins, aller Wahrheit und alles Guten, bei Gott, suchen.

Was früher (Ideologie Kap. XIII.) über das Fundament

der Möglichkeit und der nothwendigen idealen Wahrheiten gesagt wurde, findet hier seine Anwendung. Die Moralprinzipe sind gleichfalls nothwendig, unveränderlich und deßhalb können sie sich auf kein zufälliges und veränderliches Wesen gründen. Ihr Ursprung liegt mithin in Gott.

54. Gleichwohl bleibt eine Schwierigkeit in Betreff des Sinnes der Lehre bestehen, welche in Gott den Ursprung der moralischen Wahrheiten setzt. Versteht man darunter, daß dieselben von seinem freien Willen abhängen? Nein; denn hieraus würde folgen, daß das Gute gut und das Böse bös nur deßhalb wäre, weil Gott es so angeordnet hat, so daß Er, ohne Beeinträchtigung seiner Heiligkeit, auch hätte machen können, daß der Haß des Geschöpfes gegen den Schöpfer eine Tugend und die Liebe ein Laster, daß die Verabscheuung aller Menschen ein lobenswerther Akt und die Liebe derselben tadelnswerth wäre. Wer kann solche Ungereimtheiten zugeben? Hieraus geht hervor, daß die moralische Ordnung einen nothwendigen Theil hat, der unabhängig ist von dem freien göttlichen Willen, aus dem einfachen Grunde, weil Gott, ganz Wahrheit, ganz Heiligkeit, nicht das Wesen der Sachen verändern kann, da dieses in der unendlichen Wahrheit und Heiligkeit selbst gegründet ist.

55. In dem Maße, als man in der Analyse der Frage fortschreitet, ebnet sich der Boden und zeigen sich wenigere Elemente, welche beanspruchen können, Prinzipe der Moralität zu sein. Wir finden diese weder in irgend einer Creatur, noch auch in dem freien göttlichen Willen gegründet; sie wird mithin etwas in Gott selbst Nothwendiges sein. Ist also der Grund der Moralität die moralische Güte Gottes, die unendliche Heiligkeit selbst? Doch, was ist moralische Güte, was ist Heiligkeit? Was wollen wir durch diese Worte bezeichnen? Hier zeigt sich eine neue Schwierigkeit.

56. Wenn vor dem Zufälligen das Nothwendige, vor dem Bedingten das Unbedingte, vor dem Relativen das Absolute ist, so ist klar, daß diese moralische Güte, zufällig nicht

in sich, sondern in dem geschöpflichen Wesen, bedingt durch die Abhängigkeit der Bedingungen, denen sie in ihrer Anwendung unterworfen ist, relativ wegen der Extreme, auf die sie sich bezieht, eine absolute moralische Güte voraussetzt, welche sich nicht auf eine andere Sache, sondern auf sich selbst gründet, welche die moralische Güte ihrem Wesen nach und per excellentiam ist, so daß, wenn man bis zu ihr hinaufsteigt, es nicht möglich ist, noch weiter zu gehen, um andere Erklärungen zu suchen. Die Sprache selbst, in der wir den Grund der Moralität ausdrücken, zeigt den absoluten Charakter ihres Ursprunges an. Der Vernunft, dem ewigen Gesetze, den ewigen Prinzipien conform: diese Ausdrücke bezeichnen die Beziehung der Uebereinstimmung mit einer nothwendigen Güte, d. h. die Beziehung, in welcher das Relative zum Absoluten steht.

57. Welches ist nun das Attribut Gottes, oder der Akt, den wir als moralische Güte, als Heiligkeit auffassen? Es ist weder seine Intelligenz, noch seine Macht, sondern die Liebe seiner unendlichen Vollkommenheit. Der moralische Akt per essentiam, der, so zu sagen, constitutive Akt der moralischen Güte Gottes oder seiner Heiligkeit, ist die Liebe seines Wesens, seiner unendlichen Vollkommenheit; hierüber hinaus kann nichts gedacht werden, was Ursprung der Moral wäre; etwas Reineres als dies läßt sich im moralischen Gebiet nicht denken. Die Liebe, mit der Gott sich selbst liebt, ist die Heiligkeit, ist, so zu sagen, die lebendige Moral. Alles Wirkliche und Mögliche, was von Moralität existirt, entspringt aus diesem unendlichen Meere.

58. Die Heiligkeit Gottes ist nicht die Erfüllung einer Pflicht; sie ist eine innere Nothwendigkeit, wie seine Existenz. Man kann also nicht den Grund der Liebe, welche Gott zu sich selbst trägt, suchen; sie ist eine absolut nothwendige Realität. Vom Menschen sagt man sehr wohl, daß er Gott lieben soll; von Gott kann man dies nicht sagen, sondern

vielmehr, daß er sich liebt, indem man auf absolute Weise eine absolute Wahrheit ausspricht. Wer noch weiter fragen wollte, warum Gott sich selbst liebt, dem würden wir antworten, daß diese Frage ebenso sonderbar wäre, wie jene andere, warum Gott existirt? Das Nothwendige hat den Grund seiner selbst nicht außerhalb sich selbst; es ist, und damit ist Alles gesagt und läßt sich nichts mehr hinzufügen. Dasselbe werden wir von der Heiligkeit sagen; Gott ist unendlich heilig durch die Liebe seiner selbst; von dieser Liebe kann kein anderer Grund angegeben werden, als daß sie ist. Insoweit wir jedoch mit unserer schwachen Vernunft die Erklärung des Unendlichen versuchen können, — läßt sich wohl etwas noch rechteres, der Vernunft angemesseneres denken, als die Liebe der unendlichen Vollkommenheit? Die Liebe muß irgend ein Objekt haben; dies ist das Sein; das Nichts liebt man nicht. Wo also das Sein per essentiam, das unendliche Wesen ist, dort ist das der Liebe würdigste Objekt. Doch es ist nicht nöthig eine so klare Wahrheit, welche keiner Erklärung bedarf, noch weiter begründen zu wollen.

59. Untersuchen wir nun, wie aus der unendlichen Heiligkeit, dem moralischen Akte per essentiam, der Liebe Gottes, der substantiellen und lebendigen Moralität, die ideale Moralität fließt, welche alle intellektuellen Creaturen in sich finden und die unter verschiedenen Formen in den Beziehungen der intellektuellen Welt sich verwirklicht.

Kapitel XI.

Wie aus der absoluten Moralität die relative entspringt.

60. Gott der von Ewigkeit her die aktuelle Welt und alle möglichen Welten sah, sah auch die Ordnung, welcher die Geschöpfe, aus denen sie bestehen würden, unterworfen sein mußten. Ein Werk der unendlichen Weisheit konnte nicht

in Unordnung sich befinden, und am wenigsten das Edelste unter ihnen, die intellektuelle Welt. Indem Gott sich selbst liebte, liebte er auch zugleich diese Ordnung, und wollte sie verwirklicht in der Zeit durch die vernünftigen Geschöpfe, wenn er sich würdigen sollte, sie aus dem Nichts hervorzuziehen. Aber da die Verwirklichung mit Freiheit vollführt werden mußte, weil die mit Intelligenz begabten Wesen in ihren Akten nicht der Nothwendigkeit unterworfen sein können, wie die unvernünftigen, so mußte ihnen diese Regel mitgetheilt werden durch das Mittel der Erkenntniß, mit der sie ihren Willen leiteten. Und so geschah es; die Eindrückung dieser Regel in unsern Geist, durch die Hand des Schöpfers vollbracht, ist dasjenige, was man Naturgesetz nennt.

61. Unter den Vorschriften dieses Gesetzes steht obenan die Liebe Gottes; die moralische Ordnung in dem Geschöpfe konnte nicht auf etwas Anderes gegründet werden; da die Liebe Gottes zu sich selbst die Moralität per essentiam ist, so mußte die Mittheilung dieser Moralität auch die Theilnahme an dieser Liebe sein. Hier haben wir einen philosophischen Beweis von der tiefen Weisheit der christlichen Religion, welche die Liebe Gottes als das erste und größte der Gebote aufstellt.

62. Es ist klar, daß der Mensch, mit Rücksicht auf seine Schwäche, nicht immer an die Liebe Gottes denken kann. Es ist daher nicht nöthig, daß alle seine Akte in ausdrücklicher Weise diesen erhabenen Charakter an sich tragen; er kann aber wohl in solcher Weise seine Handlungen einrichten, daß er nichts dieser Liebe Entgegengesetztes thut und kann seine Handlungen mit der vorgeschriebenen Ordnung in Uebereinstimmung bringen. Wenn er so zu Werke geht, dann nehmen seine Handlungen, auch wenn sie nicht ausdrücklich durch jene Liebe motivirt sind, gleichwohl in gewisser Weise an ihr Theil; und in dieser Theilnahme besteht die Moralität, in dem Gegentheil die Immoralität.

63. Diese Lehre ist keine bloße Hypothese, um eine Thatsache zu erklären; wenn die einfache Auseinandersetzung derselben

noch nicht genügte, um ihre Wahrheit zu offenbaren, so könnte man sie in folgender Weise darthun.

Die Moral, als nothwendig und ewig, hat ihren Grund in keiner Creatur, sondern in Gott. Die mitgetheilte (geschöpfliche) moralische Güte muß sich gründen auf die Moral per essentiam, d. i. die göttliche Heiligkeit. Wenn ein Mensch moralisch sehr gut ist, nennt man ihn heilig; die moralische Güte per essentiam wird also auch die Heiligkeit per essentiam sein. Die göttliche Heiligkeit ist die Liebe, welche Gott zu sich selbst trägt; diese Liebe, mitgetheilt, bewirkt die Heiligkeit des Geschöpfes, und diese Liebe per essentiam muß die Heiligkeit per essentiam sein. Die übrigen Attribute Gottes beziehen sich nicht direkt auf das moralische Gebiet; dies ist das einzige, in welchem wir diesen Charakter entdecken; wir können nichts Besseres und Heiligeres denken, als den reinen, unendlichen Akt, mit dem Gott seine unendliche Vollkommenheit liebt. Die Moralität in der Creatur kann nichts Anderes sein, als eine Theilnahme an der göttlichen Moral. Das Erste und Hauptsächlichste bei dieser Theilnahme ist die Liebe des Geschöpfes zu Gott.

64. Gott liebt die Ordnung, welche den Geschöpfen entspricht, je nach seiner unendlichen Weisheit. Indem das Geschöpf diese Ordnung liebt, liebt es dasjenige, was Gott liebt, was in Gott ist; und liebt deßhalb in gewisser Weise Gott. Wenn es diese Ordnung verletzt, liebt es Gott nicht, da es gegen dasjenige handelt, was er liebt. Das Geschöpf nimmt also an der Moralität Theil, wenn es mit Beachtung dieser Ordnung zu Werke geht, und sündigt, wenn es dieselbe stört.

65. Wir haben mithin das Absolute in der Moral als Fundament des Relativen, das Unendliche als Ursprung des Endlichen, das Wesentliche als Quelle des Mitgetheilten gefunden. Mit diesem Probirstein können wir die ganze Moral durchgehen und die Güte oder Bosheit der Handlungen erkennen.

Kapitel XII.

Erklärung der Fundamental-Begriffe der moralischen Ordnung.

66. Nunmehr sind wir im Stande, die moralische Ordnung und alle ihre Fundamental-Ideen zu definiren.

67. Die absolute und wesentliche Moralität ist die unendliche Heiligkeit, oder der Akt, mit welchem Gott seine unendliche Vollkommenheit liebt.

68. Die Moralität in dem erschaffenen Wesen ist die ausdrückliche (explicite) oder eingeschlossene (implicite) Liebe Gottes.

69. Die ausdrückliche (explicite) Liebe ist der Akt der Liebe gegen Gott selbst; und dies ist der moralische Akt per excellentiam.

70. Die eingeschlossene (implicite) Liebe ist die Liebe der Ordnung, welche Gott in seinen Geschöpfen liebt.

71. Die moralische Ordnung ist die Ordnung in den Geschöpfen, insofern sie von Gott geliebt ist.

72. Moralisches Gut, (bonum morale) und zwar relatives oder endliches, ist jenes, welches zu der Ordnung gehört, welche Gott in den Geschöpfen liebt, insofern es durch intelligente und freie Wesen verwirklicht werden kann. Moralisches Uebel (malum morale) ist dasjenige, welches der von Gott geliebten Ordnung entgegengesetzt ist, insofern diese Entgegensetzung von freien Geschöpfen verwirklicht werden kann.

73. Moralisches Band (vinculum morale) in seiner weitesten Bedeutung ist eine Schranke, welche zwar die physische Freiheit unberührt läßt, aber auf die Intelligenz und den Willen des freien Wesens Einfluß ausübt, damit dieses seine Handlung vollbringe oder nicht. Der Wille ist physisch frei, um eine böse Sache zu wollen, aber er will sie nicht, weil sie bös ist oder Strafe nach sich zieht; hier haben wir eine

Schranke, ein moralisches Band, das seine Wirkung ausübt, ohne die Freiheit zu zerstören.

74. Naturgesetz ist die Mittheilung der moralischen Ordnung, welche durch Gott an den Menschen seit seiner Schöpfung geschehen ist, insofern sie in ihm ein moralisches Band hervorbringt.

75. Gebot oder Vorschrift ist der Akt, welcher dieses moralische Band hervorbringt mit Rücksicht auf die Vollbringung einer Sache. Verbot ist der Akt, welcher moralisch bindet, eine Handlung nicht zu vollbringen.

76. Erlaubt (licitum) ist dasjenige, was der moralischen Ordnung nicht zuwider ist, unerlaubt, (illicitum) was ihr entgegensteht.

77. Pflicht (debitum) ist die Unterwerfung der freien Creatur unter die moralische Ordnung.

78. Verpflichtung (obligatio) wird im weiteren Sinne mit Pflicht (debitum) verwechselt. Man redet von Verpflichtung (von flechten binden, wie obligatio von ligare) weil die Unterwerfung unter die moralische Ordnung eine Art von Band bildet, welches, während es die physische Freiheit achtet, sie im moralischen Gebiet bindet, insofern die Creatur sich von dieser Ordnung nicht entfernen kann, ohne sich schuldig zu machen und in eine Strafe zu verfallen.

79. Die Idee des Rechtes schließt zwei Ideen ein: die des Erlaubten, mit Rücksicht auf das Subjekt, welches das Recht besitzt, und die der Verpflichtung der Anderen, es in ihm zu achten.

Camillus kann spazieren gehen; die anderen dürfen es ihm nicht wehren; Camillus hat also ein Recht, spazieren zu gehen. Wenn er allein in der Welt wäre, so wäre ihm das Spazierengehen erlaubt; aber man könnte nicht sagen, daß diese Erlaubtheit (um mich so auszudrücken) ein Recht wäre.

Sallustius kann das Geld zurückfordern, das er seinem Freunde geborgt hat, und dieser hat die Verpflichtung, es ihm wiederzugeben; in Sallust ist also ein Recht vorhanden.

Das Recht schließt also immer Verpflichtung oder Pflicht in einem Anderen ein, sei es, etwas zu thun, oder etwas nicht zu hindern.

80. Moralische Zurechnungsfähigkeit (Imputabilität) ist die Verbindung der nothwendigen Bedingungen, daß eine Handlung einer Creatur in dem moralischen Gebiet zugeschrieben werden kann. Diese sind: Erkenntniß des zugerechneten Aktes und Freiheit in seiner Ausführung. (Siehe Kap. II.)

81. Moralische Verantwortlichkeit ist die Unterwerfung unter die Imputabilität und ihre Folgen.

82. Schuld ist eben diese Verantwortlichkeit für eine böse Handlung. „Er ist schuldig, er ist nicht schuldig" d. h. er hat schlecht gehandelt, er hat nicht schlecht gehandelt; er ist verantwortlich für ein Uebel oder nicht.

83. Sünde ist eine böse Handlung. Man pflegt diesen Namen den bösen Handlungen nur zn geben, wenn sie in ihrer Beziehung zu Gott betrachtet werden. Wenn man sie auf die menschlichen Gesetze bezieht, so nennt man sie Fehler, Vergehen, Verbrechen, je nach ihrer Größe und Natur. Es gibt auch Unterlassungssünden.

84. Belohnung ist ein Gut, das einem Wesen gewährt wird in Folge einer guten Handlung, welche ihm als imputabel zugehört.

85. Strafe ist ein Uebel, das dem freien Wesen verursacht wird, wegen einer schlechten Handlung, für die es verantwortlich ist. Die Züchtigung ist die Anwendung der Strafe.

86. Tugend ist die Gewohnheit, gut zu handeln.

87. Laster ist die Gewohnheit, schlecht zu handeln.

Um tugendhaft zu sein, genügt es nicht, eine gute Handlung zu verrichten; es ist nothwendig, die Gewohnheit des Gut-Handelns zu besitzen; sowie umgekehrt durch eine böse Handlung der Mensch schuldig, aber nicht lasterhaft wird.

88. Lobenswerth ist eine Handlung, welche werth ist, daß die Anderen sie anerkennen und schätzen, als übereinstimmend mit der moralischen Ordnung.

89. **Tadelnswerth** ist dasjenige, was verdient von Anderen als widersprechend der moralischen Ordnung erkannt und geschätzt zu werden.

90. **Gewissen** ist der Ausspruch (dictamen) der Vernunft, welcher uns sagt: dies ist gut, dies ist schlecht.

91. Wenn in dem Urtheil über die Moralität eines Aktes Wahrheit enthalten ist, so nennt man das Gewissen ein **richtiges**; wenn Irrthum darin liegt, ein **irrthümliches**; wenn das Urtheil gewiß ist, ein **gewisses**; wenn es wahrscheinlich ist, ein **wahrscheinliches**. Das **zweifelhafte** Gewissen ist jenes, das zwischen dem Ja und Nein hin und her schwankt.

92. Der Irrthum ist **unüberwindlich**, wenn wir ihn nicht vermeiden konnten; im Gegentheil heißt er **überwindlich**. Dasselbe wendet man auf die Unkenntniß einer Verpflichtung an. Wenn wir in unüberwindlicher Unwissenheit eine an sich böse Handlung begehen, so sind wir nicht schuldbar; die überwindliche Unwissenheit aber befreit nicht von der Schuld.

Kapitel XIII.

Wie die moralische Ordnung sich auf dasjenige erstrecke, was ihr nicht durch innere Nothwendigkeit zugehört.

93. Bisher haben wir die moralische Ordnung in ihren nothwendigen Beziehungen betrachtet; es fehlt jetzt noch, zu wissen, wie sich dieselbe auf viele Sachen erstrecke, welche an dieser Nothwendigkeit keinen Theil haben. Was zu der nothwendigen moralischen Ordnung gehört, ist befohlen, weil es gut, und verboten, weil es böse ist; was außerhalb dieser Nothwendigkeit liegt, ist gut, weil es befohlen, und böse, weil es verboten ist. Die Liebe Gottes ist befohlen, weil sie gut ist; der Meineid ist verboten, weil er böse ist. Die Beobach-

tung eines Gebrauches, z. B. die Enthaltung von gewissen Speisen, ist gut, weil sie befohlen ist; das Essen dieser Speisen ist bös, weil es verboten ist. Die Gebote, welche auf die nothwendige moralische Ordnung sich beziehen, heißen natürliche, die übrigen positive.

94. Die positive Verpflichtung ist eine Folge der natürlichen, oder, richtiger gesprochen, ist die natürliche Verpflichtung selbst, auf einen Fall angewendet. Folgendes ist die allgemeine syllogistische Formel aller positiven Verpflichtungen, welche von Gott ausgehen: Es gehört zum Naturgesetz, Gott zu gehorchen in Allem, was er befiehlt; er hat dieses befohlen; also gehört es zum Naturgesetz, dieses zu thun. Die major ist ein Prinzip der nothwendigen Moral; die minor ist die Behauptung einer besonderen Sache, welche unter das in jenem Prinzip Begriffene fällt; also schließt die Schlußfolge auch eine natürliche Verpflichtung, oder die Anwendung des Naturgesetzes auf einen gegebenen Fall in sich.

95. Diese Anwendung der natürlichen Prinzipe auf besondere Fälle findet sich in allen Beziehungen des Lebens. Cajus ist nicht verpflichtet, ein Besitzthum dem Sempronius abzutreten; diese Abtretung hat nichts gemein mit dem Naturgesetz. Wenn wir aber annehmen, Cajus bindet sich durch einen Contrakt, so wird die Abtretung durch das Naturgesetz vorgeschrieben sein. Nach diesem muß man das Versprochene halten; Cajus hat die Abtretung versprochen; also muß er sie leisten, und wenn er sie nicht leistet, so sündigt er gegen das Naturgesetz.

96. Auf ebendiese Weise erklären sich die positiven Verpflichtungen, welche aus der rechtmäßigen menschlichen Autorität entstehen. Das Naturgesetz schreibt vor, daß in der Gesellschaft die gebührende Ordnung bewahrt werde, welche nicht bestehen kann, wenn die Bande des Gehorsams gegen die rechtmäßige Autorität gelöst werden. Diese hat also die Sanktion des Naturgesetzes, und bei der Ausübung ihrer

Funktionen bringt sie Verpflichtungen hervor, eben wegen dieses Gesetzes.

Kapitel XIV.

Pflichten gegen Gott.

97. Ein vernünftiges Geschöpf, auch wenn es ganz allein in der Welt stünde, könnte nicht absehen von seinen Beziehungen zum Schöpfer; seine bloße Existenz erzeugt Pflichten gegen das Wesen, welches sie ihm gegeben.

98. Die erste dieser Pflichten ist die Liebe; diese ist die Basis aller anderen. Durch die Liebe vereinigt sich unser Wille mit dem geliebten Objekt, und die Creatur steht außerhalb der Ordnung, wenn sie nicht vereinigt ist mit ihrem Schöpfer. Das Objekt des Willens ist das Gute; das wesentliche Objekt des Willens ist daher das wesentlich Gute, das unendliche Gut.

99. Dasselbe zeigt uns die Neigung zum Guten im Allgemeinen, die wir Alle erfahren. Es gibt Niemanden, der das Gute nicht liebte, der es nicht unter einer oder der anderen Form wünschte. Die Irrthümer, die Leidenschaften, die Launen, die Bosheit suchen oft das Gute in unmoralischen und schädlichen Objekten; aber dasjenige, was in ihnen gewollt wird, ist nicht das, was sie Böses haben, sondern das Gute, was sie einschließen. Vorausgesetzt, daß das Gute im Allgemeinen eine abstrakte Idee ist, und daß es kein wahres Gut gibt, wenn nicht ein Wesen vorhanden, in dem es sich verwirklicht, so zeigt uns dieses Verlangen nach dem Guten an und für sich, daß es etwas gibt, was nicht bloß eine gute Sache, sondern das Gute an und für sich ist. Wenn wir dieses Gut, welches Gott ist, intuitiv erkennten, so würden wir es lieben mit einer glücklichen Nothwendigkeit; allein jetzt, während wir in diesem Leben sind, lieben wir es, wenn wir auch mit Nothwendigkeit das Gute im Allgemeinen ge-

nommen lieben, doch nicht, insofern es in einem Wesen realisirt ist; und daher geschieht es, daß der Mensch sehr oft der Liebe des unendlichen und ewigen Gutes die der endlichen und vergänglichen Güter substituirt.

100. Die Liebe Gottes erzeugt die Verehrung, die Dankbarkeit, die Anerkennung, daß wir Alles aus seiner gütigen Hand empfangen haben und deßhalb die innere Anbetung, durch die wir vor ihm uns demüthigen, indem wir ihm die gebührende Huldigung erweisen. Dieß ist der innere Gottesdienst.

101. Der Mensch hat von Gott nicht allein die Seele, sondern auch den Körper empfangen; wir haben überdieß die natürliche Neigung, die Affekte des Geistes durch das Mittel sinnlicher Zeichen zu offenbaren. In Anerkennung also, daß wir von Gott den Körper und Alles, was uns zur Erhaltung des Lebens dient, empfangen haben, und um zugleich durch sinnliche Zeichen die innere Anbetung zu offenbaren, wenden wir gewisse Ausdrücke, sei es des Wortes, wie das mündliche Gebet, oder der Geberde, wie die Kniebeugung, die Niederwerfung, oder auf andere Objekte sich beziehende Handlungen an, wie die Verbrennung von Weihrauch, die Opferung von Früchten der Erde, die Schlachtung eines Thieres, um damit die höchste Herrschaft Gottes über alle Dinge anzuerkennen. Dies ist der äußere Gottesdienst.

102. Diese Verpflichtung gründet sich auf die Natur des Menschen selbst. Wir errichten den Helden Monumente; wir bewahren mit Ehrfurcht das Andenken der Wohlthäter des Menschengeschlechtes; wir heben mit Liebe und Rührung alles auf, was an einen Vater, einen Freund, eine geliebte Person, die der Tod uns entrissen, erinnert; und wir sollten nicht äußerlich die Liebe, die Dankbarkeit, die Anbetung zu erkennen geben, die wir Gott in unserem Innern erweisen?

103. Die Sitten des Menschengeschlechtes zu allen Zeiten und an allen Orten stimmen in diesem Punkte mit der gesunden Philosophie überein; inmitten der Irrthümer und Aus-

schweifungen, welche die Geschichte der falschen Religionen uns darbietet, erkennen wir eine herrschende, feste, der Vernunft angemessene und von Gott selbst dem ersten Menschen gelehrte Idee: die Verpflichtung, den inneren Cult durch den äußeren zu bezeugen.

104. Den Gehorsam, welchen wir Gott in allen Dingen schulden, schulden wir ihm auch in Demjenigen, was den Cult betrifft; wir sind also verpflichtet, ihm denselben in der Art zu erweisen, wie seine unendliche Weisheit es uns vorgeschrieben hat. Hieraus folgt, daß in den Augen der gesunden Moral die Verschiedenheit der Religionen nichts Indifferentes ist; wer dies behauptet, läugnet sie alle. Denn man muß nothwendig entweder sagen, daß Gott nichts in Betracht des Cultus geoffenbart hat, oder bekennen, daß er wolle, daß seine Befehle erfüllt werden. Die erstere Behauptung wird hinlänglich widerlegt durch die Apologeten der Offenbarung; das zweite beweist die gesunde Philosophie.

Mithin ist der Mensch verpflichtet, in der Religion zu leben, welche Gott geoffenbart hat; und wer diese Verpflichtung nicht erfüllt, verletzt das Naturgesetz und ist schuldig vor den Augen der göttlichen Gerechtigkeit.

105. Diejenigen, welche die Existenz Gottes zugeben und die Möglichkeit der Offenbarung läugnen, fallen in einen offenen Widerspruch. Wenn der Mensch zum Menschen sprechen kann, warum soll nicht der Schöpfer zum Geschöpfe reden können? Wenn die endlichen Geister fähig sind, ihre Gedanken Anderen mitzutheilen, warum soll der unendliche Geist dieser Fähigkeit beraubt sein? Der uns das Leben gegeben hat, sollte nicht in besondere Verbindung zu seinem eigenen Werke treten können? Der die Vernunft uns geschenkt, sollte sie nicht erleuchten können? Man wird vielleicht sagen, Gott sei zu groß, um bis zu uns sich herabzulassen; allein man bedenke, daß dieses Argument zu viel beweist und deßhalb nichts beweist. Gott, der Unendliche, erschuf endliche Wesen, und dies widerstreitet nicht seiner Unendlichkeit; wir müssen also

entweder schließen, daß Gott uns nicht erschaffen konnte, oder nothwendig zugeben, daß er zu uns reden konnte.

Kapitel XV.

Pflichten gegen uns selbst.

Abschnitt I.

Vorbegriffe.

106. Das Wesen, welches nicht bloß mit Spontaneität, sondern auch mit Freiheit handelt, muß eine Regel haben, welche das Verhalten bestimmt, das es gegen sich selbst zu beobachten hat. Die unbelebten Wesen vervollkommnen sich durch Unterwerfung unter nothwendige Gesetze, an deren Erfüllung sie nur passiv theilnehmen; und die unvernünftigen Wesen, obgleich sie durch eigenen Impuls mit der Spontaneität eines sensitiven lebendigen Wesens handeln, erkennen nicht, was sie thun, da ihre Perzeption auf das rein Sinnliche sich beschränkt. Das mit Vernunft und freiem Willen begabte Wesen aber ist Herr seiner eigenen Spontaneität, kann sie in verschiedener Weise anwenden und hat deßhalb nöthig, daß die Bedingungen seiner Entwicklung und Vervollkommnung ihm durch gewisse Regeln, welche sein Verhalten leiten, vorgeschrieben werden. Diese Regeln sind die Pflichten gegen uns selbst.

107. Für die Existenz dieser Pflichten ist die Gesellschaft nicht nothwendig. Ein Mensch, der ganz allein in der Welt stände, hätte Pflichten gegen sich selbst; jemand, der auf einer verlassenen Insel lebte, ohne Hoffnung, jemals in die menschliche Gesellschaft zurückzukehren, würde von den Gesetzen der Moral nicht entbunden sein.

108. Gott hat, als er die Creatur aus dem Nichts hervorzog, sie zu einem Zwecke bestimmt. Die unendliche Weisheit handelt nicht zwecklos. Diesen Zweck suchen alle Creaturen, indem sie die Mittel gebrauchen, die ihnen gewährt

sind, um ihn zu erreichen. So sehen wir, daß in der unbelebten Welt Alles darnach strebt, sich zu entwickeln und auf diese Weise der respektiven Vollkommenheit entgegenstrebt.

Das in der Erde verborgene Saamenkorn entwickelt seine vitalen Kräfte, bricht sich Bahn, erscheint an der Oberfläche, indem es den heilsamen Einfluß der Luft, des Lichtes und der Wärme sucht und zu gleicher Zeit breitet es seine Wurzeln aus, um den Saft einzusaugen, der es ernährt. Es gedeiht, wächst, sein Stamm erhebt sich und gewinnt an Umfang, seine Zweige breiten sich aus, bis es zu dem Punkte der Entwicklung gelangt, welcher nothwendig ist, um die Funktionen zu erfüllen, welche ihm in der vegetativen Welt zukommen.

Denselben Prozeß entdecken wir bei allen Produkten der Erde, von der tausendjährigen Eiche, welche die Stürme herausfordert, bis zu dem schwachen Kraute, das nur einen Tag lebt, strebt Alles seiner respektiven Entwicklung entgegen, wendet Alles beständig die Kräfte an, welche ihm gegeben sind, um auf die bestmöglichste Weise die Funktionen zu erfüllen, die ihm zukommen.

109. Bei den Thieren sehen wir dasselbe Phänomen. Nicht bloß die höheren Spezies sind es, welche ihre Thätigkeit an dem ihnen zukommenden Orte zeigen; dies ist nicht bloß das Pferd, der Löwe, der Elephant, der Orangutang, es sind die Würmer, welche im Staube kriechen, die Insekten, die auf einem Baumblatt nisten, die Muscheln, die an einen Felsen geheftet sind, die kleinsten Thierchen, die wir nur durch das Microscop wahrnehmen. Jedes auf seiner Stufe sorgt, so zu sagen, dafür, seine Mission zu erfüllen, und die Welt des vegetativen und animalen Lebens scheint eine unermeßliche Werkstatt zu sein, wo bis in's Unendliche die Vertheilung der Arbeit verwirklicht ist, und wo jedes Individuum in dem Theile, der ihm zugefallen, dazu beiträgt, das Werk zu erfüllen, das der höchste Werkmeister sich vorgesetzt.

110. Der Mensch, der mit so edlen Fähigkeiten begabt ist, ist demselben Gesetze unterworfen; auch er muß seine Ent-

wicklung suchen, indem er seine Fähigkeiten auf jene Weise ausübt, welche seiner Natur entspricht. Aber diese Entwicklung, obgleich einem Gesetze unterworfen, ist dem freien Willen aufgetragen, und so geschieht es, daß ein wesentlicher Unterschied zwischen dem Menschen und den Thieren und Pflanzen besteht. Diese erlangen stets die ganze Vollkommenheit, die ihren Kräften und ihrer Lage möglich ist; der Mensch bleibt oft unter dem, was er kann. Er hat eine Intelligenz, fähig, die Welt zu umspannen, und gleichwohl läßt er sie, durch Mißbrauch seines freien Willens, vielleicht der Unwissenheit unterworfen und sehr oft nährt er sie mit Irrthümern; er ist mit einem Willen begabt, der nach dem unendlichen Gute strebt, und gleichwohl erniedrigt er ihn, wenn er will, bis dahin, in einen Sumpf von Verworfenheit und Elend ihn zu versenken.

Abschnitt II.

Die Selbstliebe.

111. Die Fundamental-Pflicht des Menschen gegen sich selbst ist die Liebe seiner selbst, und die allgemeine Formel für die Ausübung dieser Pflicht ist die harmonische Entwicklung seiner Fähigkeiten, wie sie einem intelligenten und freien Wesen zukommt. Wenden wir diese Prinzipe an.

112. Was die Aufgabe hat, irgend etwas zur Vollkommenheit zu führen, muß nothwendig dasselbe lieben; der Mensch hat diese Aufgabe rücksichtlich seiner selbst. Er kann keine beständige Neigung zur Entwicklung und Vervollkommnung seiner Fähigkeiten haben, ohne diese Entwicklung und Vervollkommnung zu lieben. Die Liebe einer Creatur zu sich selbst gehört also zur allgemeinen Ordnung des Universums, ist ein Gesetz aller intelligenten und freien Wesen, welches zu der Ordnung gehört, welche von Gott erkannt und geliebt wird. Indem der Mensch sich selbst liebt, liebt er das, was Gott liebt und liebt mithin in gewisser Weise Gott selbst.

Die Selbstliebe ist der Natur der Dinge so angemessen,

und ist so tief unserem Geiste eingeprägt, daß es nicht nothwendig war, sie als Gebot auszudrücken; was zu fürchten war, ist der Mißbrauch dieser Liebe; daß sie gänzlich fehle, ist unmöglich. Hierbei ist zu bemerken, daß es im Evangelium heißt, das erste und wichtigste Gebot sei, Gott zu lieben, und das zweite, diesem gleiche, den Nächsten wie sich selbst zu lieben. Dies Letztere wird also vorausgesetzt und wird deßhalb als Norm und Regel für die Nächstenliebe aufgestellt, welche in dem Grade, wie die Selbstliebe, vorhanden sein soll.

113. Hieraus werden wir schließen, daß, wenn von der Selbstliebe, als von einem Fehler die Rede ist, man den Mißbrauch dieser Liebe versteht, der leider nur allzu häufig vorhanden ist, aber nicht diese Liebe selbst, welche im Gegentheil eine unserer ersten Verpflichtungen, oder besser gesagt, unserer Bedürfnisse ist.

114. Das Verlangen nach Glückseligkeit schließt diese Liebe in sich; und da wir dieses Verlangens uns nicht entäußern können, so ist es offenbar, daß die Selbstliebe für uns eine Nothwendigkeit ist. Wie läßt sich aber dieser ihr nothwendiger Charakter mit dem eines Gebotes vereinigen, welches Freiheit voraussetzen muß? Sehr leicht. Die Nothwendigkeit kommt ihr zu, wenn sie im Allgemeinen erfaßt wird, insofern sie uns antreibt, die Glückseligkeit im Allgemeinen zu suchen; die Qualität des Gebotes aber hat sie mit Rücksicht auf das bestimmte Objekt, in welches wir die Glückseligkeit setzen, sowie auf die Mittel, welche wir anwenden, um sie zu erlangen. Das Verlangen nach Glückseligkeit ist eine nothwendige Thatsache; die Art und Weise, dieses Verlangen zu befriedigen, fällt unter das Gebiet der Gebote.

115. Hier finden wir ein Beispiel davon, wie die Moralität mit dem Nutzen verbunden ist. Die Selbstliebe ist moralisch und zu gleicher Zeit nützlich, und nicht bloß nützlich, sondern nothwendig, damit das intelligente und freie Wesen zum Zweck seiner Bestimmung gelange.

116. Die Selbstliebe kann nicht das letzte Ziel des Men-

schen sein; diese Liebe für sich allein, ohne Anwendungen, würde ihm nicht die Glückseligkeit verschaffen, nach der er verlangt; glücklich zu sein durch die Betrachtung und Liebe seiner selbst, kommt allein Gott zu, der in sich selbst alle Wahrheit betrachtet und alle Güte liebt. Die Liebe des Geschöpfes zu sich selbst muß eine Art von Impuls sein, der es zur Vollkommenheit und zur Glückseligkeit hintreibt, nicht sein letzter Zweck; und bei den Anwendungen dieses Impulses muß es Sorge tragen, nicht mit seinem Zweck sich in Widerspruch zu setzen. Dazu aber ist erforderlich, daß es nicht zur Norm seines Verhaltens die Befriedigung aller seiner einzelnen Wünsche nimmt, sondern sie in ihrer Verbindung und in ihren Beziehungen betrachtet und jedem einzelnen nur den Theil gewährt, der ihm zukommt, damit nicht die Harmonie seiner Fähigkeiten gestört werde, sondern vielmehr sich erhalte und verbessere.

Abschnitt III.

Pflichten rücksichtlich des Erkenntnißvermögens.

117. Die erste der Fähigkeiten, welche gleichsam auf dem Gipfel der menschlichen Natur steht, ist die Intelligenz, welche die Wahrheit erkennt, und den anderen Fähigkeiten zum Führer dient. Sie ist das Auge des Geistes; wenn sie nicht gut geordnet ist, verwirrt sich Alles.

Einige sprechen von der Intelligenz in einer Weise, als ob diese Fähigkeit keiner Regel unterworfen wäre; hiermit entschuldigen sie alle Meinungen, alle Irrthümer, indem es ihnen genügt, daß eine intellektuelle Operation vorhanden, um sie für unschuldig und der Befleckung unfähig zu halten. Es ist wahr, daß ein Irrthum unschuldig ist, wenn derjenige, welcher ihn erleidet, ihn nicht vermeiden konnte, und in diesem Sinne können einige Irrthümer entschuldigt werden; wenn man aber behaupten will, der Mensch sei frei, zu denken, was er will, ohne Unterwerfung unter irgend ein Gesetz, indem er von seiner Intelligenz den Gebrauch macht, der ihm beliebt,

so fällt man in einen offenbaren Widerspruch. Der Wille, die Sinne, die Organe, die einzelnen Glieder selbst, kurz Alles im Menschen, ist Gesetzen unterworfen, und die Intelligenz sollte es nicht sein? Wir können die letzte unserer Fähigkeiten nicht gebrauchen ohne Unterwerfung unter die moralische Ordnung, und die edelste, welche alle anderen leiten soll, würde außerhalb des Gesetzes stehen? Eine Bewegung der Hand und des Fußes kann uns zugerechnet werden, und die Akte der Intelligenz nicht? Werden wir für unsere äußeren Handlungen verantwortlich sein, und für die inneren keineswegs? Die Moralität soll auf Alles sich erstrecken, nur nicht auf das Innerste unseres Bewußtseins?

118. Es ist klar, daß Wahrheit und Irrthum für das Erkenntnißvermögen nicht indifferent sein können; seine Vollkommenheit besteht in der Erkenntniß der Wahrheit; wir haben also die Pflicht, sie zu suchen, und wenn wir unsere Intelligenz nicht in diesem Sinne anwenden, so mißbrauchen wir die größte unserer Fähigkeiten. Das Objekt der Intelligenz ist die Wahrheit, weil die Wahrheit das Sein, die Wirklichkeit ist; das Nichts kann nicht das Objekt einer Fähigkeit sein. Wenn wir das Sein erkennen, erkennen wir die Wahrheit und sind mithin verpflichtet, uns die Erkenntniß der Realität der Sachen zu verschaffen. Wenn wir aus Indolenz, Leidenschaft oder Laune unsere Erkenntniß in eine falsche Richtung bringen und sie dem Irrthum beistimmen lassen, sei es, daß sie Objekte, welche nicht existiren, für wirklich hält, oder existirende für nicht existirende, sei es, daß sie ihnen Beziehungen beilegt, welche sie nicht haben oder diejenigen läugnet, welche sie haben, so verstoßen wir gegen das Moralgesetz, weil wir uns von der Ordnung entfernen, die unserer Natur durch die unendliche Weisheit vorgeschrieben ist.

Die Liebe der Wahrheit ist keine bloße philosophische Qualität, sondern eine wahre moralische Pflicht. Sich zu bestreben, in den Sachen dasjenige zu sehen, was in ihnen vorhanden und nichts mehr, worin ja die Erkenntniß

der Wahrheit besteht, ist nicht bloß eine Regel der Kunst zu denken, sondern auch eine Pflicht, vorgeschrieben durch das Gesetz, gut zu handeln.

119. Die Verpflichtung, die Wahrheit zu suchen, und vom Irrthum sich zu entfernen, besteht auch in dem rein spekulativen Gebiet, so daß, wer einen Gegenstand ohne anderen Zweck, als seine Erkenntniß studirt, und ohne irgendwelche Absicht, seine Kenntnisse auf die Praxis anzuwenden, ebenfalls die Pflicht hat, die Wahrheit zu suchen, sich zu bestreben, in dem betrachteten Objekte alles das zu sehen, was vorhanden ist, und nichts mehr als das, was vorhanden ist. Aber diese Verpflichtung, die Wahrheit zu suchen, wird um so schwerer, wenn die Erkenntniß sich nicht auf die reine Betrachtung beschränkt, sondern in der Praxis uns leiten soll. Ein rein spekulativer Mechanikus, der aus Indolenz in seinen Berechnungen sich täuscht, gebraucht seine Erkenntniß schlecht; ist er aber ein praktischer, so sind seine Irrthümer von weit größeren Folgen; er fügt zu der Schuld des Irrthums in der Theorie noch diejenige hinzu, welche daraus entsteht, daß er sich der Gefahr aussetzt, Irrthümer bei der Verfertigung der Instrumente zu begehen.

120. Hieraus folgt, daß die Verpflichtung, die Intelligenz auf die Erkenntniß der Wahrheit zu richten, schwer, sehr schwer ist, wenn es sich um Wahrheiten handelt, welche unser ganzes Verhalten regeln sollen, und von denen unsere endliche Bestimmung abhängt. Bei den Fragen, wer bin ich? woher komme ich? wohin gehe ich? welches Verhalten muß ich in meinem Leben beobachten? was wird aus mir nach dem Tode werden? fällt der Mensch, welcher gleichgiltig bleibt, oder sich der Gefahr aussetzt, in Irrthum zu gerathen, in sehr schwere moralische Verantwortlichkeit, auch abgesehen von jeder religiösen Idee, mit einziger Rücksicht auf das, was beim Lichte der Philosophie erkannt wird. Diejenigen also, welche von Irrthümern, Ausschweifungen der Erkenntniß so reden, als ob in diesen Dingen eine Uebertretung des Moral-

gesetzes nicht stattfinden könnte, reden ungereimt, verlieren das allgemeine und nothwendige Gesetz aus den Augen, das uns verpflichtet, unsere Fähigkeiten zu entwickeln und zu vervollkommnen, was wir mit der Intelligenz nicht thun können, wenn wir sie nicht auf die Wahrheit richten; sie vergessen, daß, da der Verstand der Führer aller anderen Fähigkeiten ist, alle irren, wenn er irrt; sie bemerken nicht, daß, wenn wir die Intelligenz in Beziehung zu den Dingen bringen, und dieselbe sie nicht so sieht, wie sie an sich sind, nothwendig die Ordnung in unserem Verhalten gestört wird; sie betrachten nicht, daß es viele Dinge gibt, in denen der Irrthum von nicht wieder gut zu machenden Folgen ist, und daß deßhalb in demselben nicht weniger Culpabilität vorhanden, als wenn wir mit geschlossenen oder zerstreuten Augen am Rande furchtbarer Abgründe herumgingen.

121. Auch hier finden wir auf wunderbare Weise die Moral mit dem Nutzen verknüpft. „Wende dein Erkenntnißvermögen gut an; bediene dich desselben, um zur Kenntniß der Wahrheit zu gelangen, um die Sachen und ihre Beziehungen so zu sehen, wie sie in sich sind," dies sagt uns das Naturgesetz; und das Resultat der Unterwerfung unter dieses Gebot ist, in Allem auf angemessene Weise zu handeln, die Objekte nach ihrem wahren Werthe zu schätzen, und mithin zu erkennen, welchen wir den Vorzug geben müssen.

122. Die Moral ist in diesem Punkte auch mit den natürlichen Neigungen verbunden. Wir wünschen Alle, die Wahrheit zu erkennen; dem Irrthum als Irrthum können wir nicht beistimmen, oder werden wir etwa dasjenige glauben, was wir als falsch erkennen? Wer begnügt sich damit, von einer Sache das zu denken, was sie nicht ist, und nicht das, was sie ist? Wenn wir des Irrthums für unsere Leidenschaften bedürfen, so bedecken wir ihn mit dem Schleier der Wahrheit; wir wissen uns selbst zu täuschen mit beweinenswerthem Scharfsinn.

Abschnitt IV.

Pflichten in Bezug auf das sinnliche Gebiet.

123. Wenn der Mensch ein reiner Geist wäre, dann würden seine Pflichten erfüllt sein, durch Bestreben nach Gottes- und Selbstkenntniß, durch Liebe Gottes über Alles, und durch Liebe seiner selbst und Alles dessen, was Gott liebt. Wenn er weiter keine Fähigkeiten als den Verstand und den Willen hätte, dann bestünde im moralischen Gebiet seine Bestimmung darin, das Erkenntnißvermögen auf die Wahrheit, und den Willen auf das Gute zu richten. Allein da wir, in Verbindung mit diesen höheren Fähigkeiten, noch andere niedere besitzen, so entsteht aus der Beziehung jener zu diesen eine Reihe von neuen Pflichten.

124. Die Sensibilität ist uns gegeben, um die animalischen Bedürfnisse zu befriedigen und die Entwicklung der höheren Fähigkeiten zu wecken und zu befördern; daher müssen wir sie unter beiden Gesichtspunkten betrachten und aus ihren Beziehungen die Pflichten herleiten, welche auf sie Anwendung haben.

125. Was wir oben über die Pflicht, in Allem die Wahrheit zu suchen, gesagt haben, macht es überflüßig, hier über den Gebrauch zu reden, den wir von den Sinnen machen müssen, insofern sie uns dazu dienen, die Kenntniß der Dinge zu erwerben. Wenn wir die Wahrheit zu suchen haben, so ist es nothwendig, daß wir die Mittel in entsprechender Weise anwenden, daß wir daher uns bestreben, die Sinne so zu gebrauchen, wie es erforderlich ist, damit sie uns nicht zu irrigen Vorstellungen führen. Die Regeln über den Gebrauch der Sinne gehören nicht allein der Logik, sondern auch der Moral an. Sie in der Weise anwenden, daß sie uns in Irrthum führen, heißt sich übereilter und unkluger Boten bedienen, mit Gefahr, falsche Nachrichten zu erhalten; und wenn wir bis zu dem Punkte kommen, die Sinne mit der geheimen Absicht zu

gebrauchen, daß sie uns nicht die Wahrheit, sondern dasjenige sagen, was unseren Leidenschaften und unserer Eigenliebe schmeichelt, so machen wir uns einer Art von Bestechung schuldig, bedienen uns falscher Zeugen, um das Erkenntnißvermögen zu hintergehen.

126. Die Beziehung der Sinne zu der Befriedigung der animalen und vitalen Bedürfnisse, zeigt einen neuen Gesichtspunkt, aus welchem andere Pflichten entstehen. Bei genauerem Nachdenken aber findet man, daß dieser Gesichtspunkt mit dem vorigen eng verbunden ist; denn wenn der Geist die Wahrheit erkennnt, wird er auch die wahre Bestimmung der Sinne erkennen, und mithin auch den Gebrauch, der von ihnen gemacht werden muß.

127. Die Natur selbst lehrt uns, daß wir das Leben und die Gesundheit erhalten sollen; außer dem natürlichen Verlangen, das uns dazu antreibt, benachrichtigen uns die sinnlichen Schmerzen davon, wenn das Leben Gefahr läuft oder die Gesundheit gestört wird. Der Gebrauch der Sinne wird also rechtmäßig sein, wenn er auf die Erhaltung der Gesundheit und des Lebens sich richtet, und unrechtmäßig, wenn er diesen Zwecken entgegenwirkt. Auch hier verschwistert sich die Moralität mit dem Nutzen; die Gesundheitsregeln sind auch Regeln der Moral. Die Mäßigkeit und Nüchternheit sind Tugenden, weil sie das gebührende Maß im Essen und Trinken uns vorschreiben; die Unmäßigkeit und Trunkenheit sind Laster, weil sie uns zu einem vernunftwidrigen Exceß führen. Die Resultate der Mäßigkeit und der Nüchternheit sind die Erhaltung des Lebens und der Gesundheit, das sanfte und allgemeine Wohlbefinden, das wir erfahren, wenn unser Organismus in dem entsprechenden Gleichgewicht sich befindet; die Unmäßigkeit und Trunkenheit verursachen Indigestionen, Schwindel, Schmerzen, reiben die Kräfte auf, und führen endlich in ein frühes Grab.

128. Wunderbar! die Excesse des Menschen im sinnlichen Gebiet strafen sich auch in dem intellektuellen; eine übermäßige

Mahlzeit verursacht Abstumpfung der geistigen Kräfte durch Schwere der Glieder und Schläfrigkeit; die Trunkenheit verwirrt die Vernunft; der Trunkene hat, indem er sich berauscht, nicht als Mensch gehandelt; er hört demgemäß durch die Trunkenheit auf, Mensch zu sein und verwandelt sich in einen Gegenstand des Mitleids oder des Gelächters.

129. Die Moralregeln in diesem Punkte lassen sich auf ein sehr einfaches Prinzip zurückführen: das Maaß des Gebrauches der Sinne, in ihren Beziehungen zu den Bedürfnissen des Körpers, ist die Erhaltung des Lebens und der Gesundheit, die Gesundheitsregeln im Allgemeinen, insoferne sie sich nicht bloß auf die Nahrungsmittel, sondern auf Alles beziehen, was Beziehung zur Gesundheit und zum Leben hat. Dies ist ein vortrefflicher Probierstein, um die Moralität der Handlungen zu erkennen, die auf die sinnlichen Bedürfnisse oder Begierden Bezug haben.

Erläutern wir dies durch Beispiele. Die Trägheit ist ein Laster in den Augen der gesunden Moral; der Müssiggang ist voll von Gefahren; in ihm werden die intellektuellen Kräfte geschwächt und das Herz verdorben. Die Gesundheitsregeln stimmen vollkommen überein mit den moralischen Vorschriften; der Müssiggang ist der Gesundheit nachtheilig; die intellektuelle, wie die körperliche Thätigkeit, ist sehr zuträglich; um viele Krankheiten zu heilen und zu erleichtern, dient in bedeutender Weise eine mäßige Beschäftigung des Körpers und des Geistes. Man betrachte den Trägen, der, auf ein Sopha hingestreckt, keine Kräfte hat, weder das Haupt noch die Hand zu erheben; der Ueberdruß bemächtigt sich seines Herzens, um sehr bald der Traurigkeit, der üblen Laune und anderen Ausschweifungen Platz zu machen. Sein Geist, der, abhängig von allen Eindrücken, umherschweift, ohne die Thätigkeit eines kräftigen Willens zu erfahren, der ihn bei einem Punkte festhält, gewöhnt sich daran, auf nichts sich zu fixiren, wird schwach und lebt in einer Art von Schläfrigkeit. Der Körper siecht in beständiger Unthätigkeit dahin; die Verdauung geht schlecht vor

sich; die Cirkulation stockt und geräth in Unordnung; der Schlaf, da er auf keinen ermüdeten und der Ruhe bedürftigen Körper fällt, flieht vor seinen Augen und wird oft unterbrochen; der Träge sucht das Wohlbefinden in vollständiger Unthätigkeit und findet alle die Uebel, die aus der Erschlaffung des Geistes und der Kränklichkeit des Körpers entstehen.

Man vergleiche mit diesen Resultaten die der entgegenstehenden Tugend. Die Gewohnheit der Arbeit flößt die Liebe derselben ein; der Arbeitsame genießt, wenn er arbeitet, er leidet, wenn er zur Unthätigkeit verurtheilt ist. Die intellektuelle, moralische und physische Frucht seiner Arbeitsamkeit belohnt ihn mit angenehmer Befriedigung; wenn er nach langen Stunden das Resultat seiner Thätigkeit betrachtet, so tröstet er sich leicht über die kleinen Unbequemlichkeiten, welche er duldete und hält sie für gut angewendet. Wenn die Stunde der Erholung kommt, genießt er wirklich, weil er ihrer bedarf; seine Sensibilität ist durch vorangegangenen Genuß nicht erschlafft, und dieser, wie klein er auch sei, vervielfältigt sich, belebt sich, weil er einem Regen zu vergleichen, der auf ein dürstendes Erdreich fällt. Der Ueberdruß, die Traurigkeit, die üble Laune, die schwarzen Bilder finden keinen Raum in seiner Seele, weil sie nicht wissen, wie sie eindringen sollen; weil beständige Beschäftigung vorhanden ist, bleibt keine Zeit übrig, um jene lästigen und schädlichen Besuche zu empfangen. Die Ausübung der Fähigkeiten erhält den Organismus in beständiger Bewegung, und die Abwechslung von Arbeit und Ruhe verleiht ihm jenes Gleichgewicht, dessen er bedarf, um seine Funktionen in ordentlicher Weise zu erfüllen, was die Gesundheit hervorruft und das Leben verlängert. Der Schlaf endlich, der auf einen ermüdeten Organismus fällt, wird mit Wohlbehagen genossen und indem er die Kräfte wiederherstellt, theilt er die Aktivität mit, welche auf's neue sich entfaltet, wenn das Gestirn des Tages, die Welt erleuchtend, kommt, um uns zu benachrichtigen, daß die Stunde der Arbeit geschlagen hat.

130. Und was sollen wir von der Harmonie der Gesund-

heitsregeln mit den Moralvorschriften in demjenigen sagen, was die sinnlichen Vergnügen betrifft, welche wider die Natur sind? Die Strenge der Moral in diesem Punkt ist gerechtfertigt durch die weiseste Vorsicht. Folgendermaßen drückt sich Hufeland in seiner Makrobiotik, oder der „Kunst, das menschliche Leben zu verlängern," darüber aus: „Schrecklich ist das Gepräge, das die Natur einem solchen Sünder aufdrückt! Er ist eine verwelkte Rose, ein in der Blüthe verdorrter Baum, eine wandelnde Leiche. Alles Feuer und Leben wird durch dieses stumme Laster getödtet, und es bleibt nichts als Kraftlosigkeit, Unthätigkeit, Todtenblässe, Verwelken des Körpers und Niedergeschlagenheit der Seele zurück. Das Auge verliert seinen Glanz und seine Stärke, der Augapfel fällt ein, die Gesichtszüge fallen in's Länglichte, das schöne jugendliche Ansehen verschwindet, eine blaßgelbe, bleiartige Farbe bedeckt das Gesicht. Der ganze Körper wird krankhaft, empfindlich, die Muskelkräfte verlieren sich, der Schlaf bringt keine Erholung, jede Bewegung wird sauer, die Füße wollen den Körper nicht mehr tragen, die Hände zittern, es entstehen Schmerzen in allen Gliedern, die Sinnwerkzeuge verlieren ihre Kraft, alle Munterkeit vergeht. Sie reden wenig und gleichsam nur gezwungen; alle vorige Lebhaftigkeit des Geistes ist erstickt. Knaben, die Genie und Witz hatten, werden mittelmäßige oder gar Dummköpfe; die Seele verliert den Geschmack an allen guten und erhabenen Gedanken; die Einbildungskraft ist gänzlich verdorben. . . . . . . Das ganze Leben eines solchen Menschen ist eine Reihe von geheimen Vorwürfen, peinigenden Gefühlen innerer, selbstverschuldeter Schwäche, Unentschlossenheit, Lebensüberdruß, und es ist kein Wunder, wenn endlich Anwandlungen zum Selbstmord entstehen, zu denen kein Mensch mehr aufgelegt ist, als jene, die sich den heimlichen Sünden hingeben. . . . . . . Ueberdies ist die Verdauungskraft dahin, Flatulenz und Magenkrämpfe plagen unaufhörlich, das Blut wird verdorben, die Brust verschleimt, es entstehen Ausschläge und Geschwüre in der Haut,

Vertrocknung und Abzehrung des ganzen Körpers, Epilepsie, Lungensucht, schleichende Fieber, Ohnmachten und ein früher Tod." Wenn man dieses gewichtige Zeugniß der Wissenschaft über die verderblichen Folgen der Immoralität hört, muß man von Mitleid und Unwillen gegen diejenigen erfüllt werden, welche nicht begreifen können, warum die christliche Religion sich so streng gegen alles das zeige, was das Herz der Jugend verderben kann. Hier wie überall offenbart das Christenthum seine tiefe Erkenntniß der Gesetze der Natur und der Geheimnisse des Herzens und des Lebens. „Die Natur" sagt derselbe Hufeland, „rächt nichts fürchterlicher, als das, wo man sich an ihr selbst versündigt. Wenn es Todsünden gibt, so sind es zuverlässig die Sünden gegen die Natur." (Makrobiotik II. Th. Absch. I. Kap. 2.)

Abschnitt V.

Der Selbstmord.

131. Indem wir von den Pflichten des Menschen gegen sich selbst handeln, kommen wir auf die Frage vom Selbstmord. Es ist zu beachten, daß die Immoralität dieses Aktes sich nicht allein auf die Beziehungen des Individuums zur Familie oder zur Gesellschaft gründen kann; sonst würde folgen, daß derjenige, welcher außerhalb solcher Beziehungen stände, über sein Leben eigenmächtig verfügen könnte.

132. Der Hauptgrund der Immoralität des Selbstmordes besteht darin, daß der Mensch die natürliche Ordnung stört, indem er eine Sache vernichtet, über die er kein Eigenthumsrecht besitzt. Wir sind Nutznießer, nicht Eigenthümer des Lebens; es ist uns erlaubt von den Früchten des Baumes zu essen, und durch den Selbstmord nehmen wir uns die Freiheit, ihn umzuhauen.

Worauf kann der Mensch sich stützen, um sich Eigenthümer des Lebens zu nennen? Hat er es sich selbst gegeben? Wurde er gefragt als es sich darum handelte, ihn zum Leben zu erwecken? Wo war er, bevor er lebte? Er war

nicht; und er fand sich existirend, nicht durch seinen Willen, sondern durch den des Schöpfers, mit Unterwerfung unter die Gesetze der Natur. Wenn aber er es sich nicht gegeben hat, wie kann er sich anmaßen, sein alleiniger Herr zu sein, so daß er es vernichten könnte, wenn es ihm beliebt? Alles bezeugt ihm, daß das Leben nicht von seinem freien Willen abhängt; außerdem, daß er aus dem Nichts zum Leben übergegangen, macht er die Erfahrung, daß der größte Theil der Funktionen des Lebens unabhängig von seinem Willen sich vollbringt; das Athmen, die Circulation des Blutes, die Verdauung, die Ernährung, und im Allgemeinen alle vitalen Funktionen vollbringen sich, ohne daß er an sie denkt; nur wenn es nöthig ist Athem zu schöpfen, um die Kräfte wieder herzustellen, tritt der Wille dazwischen, da die Natur dem mit Spontaneität begabten, lebenden Wesen eine Thätigkeit in Betreff der Mittel, das Leben zu erhalten, lassen wollte; aber sobald diese erfüllt ist, setzt der Organismus seine Funktionen fort in den Prozessen der Ernährung und allen ihren Folgen, ohne daß der Befehl des Willens es verhindern kann.

133. Das Verlangen nach Erhaltung des Lebens und die Scheu vor dem Tode, ist ein Anzeichen, daß beide nicht in unserer Hand sind. Die Thiere, welche blind dem Instinkt der Natur gehorchen, tödten sich niemals selbst; nur der Mensch kann kraft seiner Freiheit in so monströser Weise die natürliche Ordnung stören.

134. Der Selbstmörder muß entweder die Unsterblichkeit der Seele läugnen, oder er begeht die größte der Thorheiten. Wenn das erstere der Fall ist und er behauptet, daß es nach diesem Leben nichts mehr gibt, so findet der Selbstmörder zwar keine Entschuldigung, aber man begreift ihn; und die traurige Erfahrung zeigt auch, daß dort, wo der Unglaube eingerissen ist, dieses Verbrechen überhand nimmt. Wenn hingegen der Selbstmörder, ich sage nicht die Ueberzeugung, sondern nur den leisesten Zweifel in Betreff des Lebens nach dem Tode bewahrt, wie erklärt sich dann eine solche Verwegenheit? Wer hat ihn zum Herren seines künftigen Geschickes in der Weise gemacht,

daß er es erreichen kann, wann es ihm gut dünkt? Wenn er vor seinem Schöpfer in der Welt der Ewigkeit erscheint, was wird er antworten, wenn ihm gesagt wird: „Wer hat dich hierher gerufen? wer hat dir gesagt, daß dein Erdenlauf vollendet war? warum hast du ihn verkürzt durch deinen bloßen Willen? der dich von der Erde nehmen sollte, ist er nicht derselbe, der dich auf sie gesetzt hat? Sagte dir nicht die Vernunft, der Instinkt der Natur, daß das Attentat gegen dein Leben, eine Handlung gegen das Gesetz ist, das dir auferlegt war? Wer berechtigt dich, in die andere Welt zu gehen, um ein anderes Geschick zu suchen? Wäre es nicht gerecht, höchst gerecht, wenn du anstatt der Glückseligkeit das Unglück fändest?" Hieraus erhellt, daß der Selbstmord, stets unentschuldbar, nicht einmal begriffen werden kann und als eine wahnsinnige Verwegenheit bei demjenigen erscheint, der einen Zweifel darüber hegt, ob es irgend etwas nach dem Tode gibt, und so ist es sehr erklärlich, was die Erfahrung lehrt, daß man höchst wenige Selbstmörder dort findet, wo die religiösen Ideen bewahrt werden. Dieß ist ein guter Barometer, um über die Religiösität der Völker zu urtheilen; wenn viele Individuen vorhanden sind, welche Hand legen an ihr ein eigenes Leben, so ist dies ein Zeichen, daß der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele wankend geworden.

Abschnitt VI.

Die Verstümmelung und anderweitige Beschädigung.

135. So wie die Pflicht, das Leben zu erhalten, das Verbot des Selbstmordes in sich schließt, so enthält diejenige, die Gesundheit zu bewahren, das Verbot, sich zu verstümmeln, in irgend einer Weise die Integrität des Körpers zu verletzen oder sich Krankheiten zu verursachen.

136. Damit soll nicht gesagt sein, daß der Mensch aus höheren Gründen sich selbst nicht körperlich mortifiziren dürfe; denn die Unterwerfung des Körpers unter den Geist und der Dienst, den er ihm schuldet, fordert, daß, wenn für die Ver-

vollkommnung des Geistes das Wohlsein des Körpers geopfert werden muß, man auf dieses Opfer keine Rücksicht nehme. Dies kann geschehen in präservativer und expiativer Weise; in präservativer, wenn man z. B. durch Enthaltung von gewissen Nahrungsmitteln oder anderen erlaubten Genüssen erreicht, daß der Geist den Frieden bewahrt und das Gewissen sich rein erhält; in expiativer, da es nichts Vernünftigeres und durch die Gewohnheiten des Menschengeschlechtes noch mehr Bestättigtes gibt, als Gott zur Sühne begangener Fehler die freiwillige Abtödtung dessen, der sie begangen hat, anzubieten. Aber alles dies darf nicht bis zur Verstümmelung oder zum schweren Schaden der Gesundheit kommen; alles muß von der Klugheit, der Führerin, der Vollendung und dem Schmucke der anderen Tugenden, geleitet werden.

Abschnitt VII.

Resultat.

137. Indem wir die Pflichten des Menschen gegen sich selbst kurz zusammenfassen, werden wir sagen, daß er Gott und sich selbst lieben solle; daß er seiner Erkenntniß die Wahrheit und seinem Willen das Gute schulde und allen seinen Fähigkeiten die entsprechende Harmonie, damit nicht diejenigen als Sklaven dienen, welche als Herren befehlen sollen; daß der Gebrauch der sinnlichen Fähigkeiten, insoweit sie sich darauf beziehen, ihn von den Objekten in Kenntniß zu setzen, ein solcher sein müsse, wie es nothwendig, damit sie nicht in Irrthum führen; daß dieselben in ihren Beziehungen zum Körper derartig angewendet werden müssen, wie es die Erhaltung des Lebens und der Gesundheit verlangt; daß der Mensch folglich nie gegen seine eigne Existenz einen Angriff machen dürfe und daß der Schaden, den er sich verursacht, nicht auf den

Punkt kommen dürfe, schwere Krankheiten herbeizuführen, und stets einen der Vernunft angemessenen Zweck haben müsse; mit einem Worte: Das Fundamentalgebot der Selbstliebe muß ausgeübt werden durch Entwicklung der Fähigkeiten zum Zwecke ihrer Vervollkommnung und mit Beachtung des Zweckes, zu dem Gott den Menschen bestimmt hat.

138. Ich spreche nicht einzeln von den Pflichten des Willens, weil alle ihm angehören; der Wille ist nothwendige Bedingung für die Moralität, denn nichts ist gut oder bös, wenn es nicht freiwillig ist.

Kapitel XVI.

Der Mensch ist dazu bestimmt, in Gesellschaft zu leben.

139. Wir haben die Pflichten des Menschen auseinandergesetzt, die er hat, wenn er als in der Welt allein stehend betrachtet wird, ohne ein anderes Wesen seines Gleichen, zu dem er in Beziehungen stehen könnte; doch dies ist eine Hypothese, welche nur in dem kurzen Zeitraum sich verwirklichte, welcher von der Schöpfung Adams bis der Eva's, seines Weibes, verfloß. Stets und überall hat sich der Mensch in Beziehung zu seines Gleichen befunden, denn die seltenen Ausnahmen von dieser Regel, welche uns die Geschichte langer Jahrhunderte darbietet, verdienen keine Beachtung. Diejenigen, welche ohne Communikation mit ihres Gleichen gelebt haben, erlitten dieses Mißgeschick durch irgend ein Ereigniß, theils im bereits entwickelten Zustande ihrer Vernunft, wie Schiffbrüchige, die an eine verlassene Insel geworfen wurden, oder vor dem Gebrauche derselben, sei es, daß sie von ihren Eltern in ihrer Kindheit verlassen, ihre Erhaltung einem glücklichen Zufall verdankten, oder daß man mit ihnen einen Versuch machen wollte, wie in Egypten und Mogol (Siehe Ideologie Kap. XVI.). Die Isolirung, welche nach der Entwickelung der Vernunft eintrat, ist ein in

den Annalen der Geschichte höchst seltenes Ereigniß; die andere, ebenfalls selten, fällt nicht unter die Jurisdiktion der Wissenschaft der Moral, da die Individuen, welche in diesem Falle sich befinden, sich so stumpfsinnig zeigen, daß man nicht ohne Grund daran zweifelt, ob sie moralische Ideen besitzen. (Ibid.) Gleichwohl wird es nicht unnöthig gewesen sein, den Menschen in einer hypothetischen Isolirung betrachtet zu haben; denn dies hat uns deutlicher erkennen gelehrt, daß in der moralischen Ordnung etwas Absolutes, Nothwendiges, von den Beziehungen der Familie und der Gesellschaft Unabhängiges vorhanden, indem sich uns das Moralgesetz als die Geschicke jeder intelligenten und freien Creatur schon durch das bloße Faktum ihrer Existenz beherrschend zeigte. Die Beziehungen, in denen wir nun den Menschen betrachten, werden uns zur Kenntniß einer neuen Reihe von moralischen Verpflichtungen führen und zu gleicher Zeit uns dazu dienen, die Idee derjenigen zu vervollständigen, welche wir bereits in dem isolirten Individuum gefunden haben.

140. Die Gesetze, welche bei der Zeugung, dem Wachsthum und der Vervollkommnung des physischen Menschen herrschen, sind ein unwiderlegliches Argument dafür, daß er nicht allein stehen kann, und diejenigen, nach welchen die Entwickelung seiner intellektuellen und moralischen Fähigkeiten vor sich geht, bestätigen diese Wahrheit. Der Geburt geht die Gemeinschaft zwischen Mann und Weib vorher und folgt diejenige zwischen dem Kinde und der Mutter. Ohne diese Bedingungen existirt entweder der Mensch nicht, oder stirbt bald nachdem er das Licht der Welt erblickt hat. Die Schwäche des Neugeborenen zeigt die Nothwendigkeit des Schutzes, und die Länge der Zeit, in welcher diese Schwäche dauert, beweist, daß dieser Schutz ein fortdauernder sein müsse. Man lasse ihn allein, nachdem er geboren worden, und er wird nur wenige Stunden leben; man verlasse ihn in einer Wildniß, wenn er auch bereits einige Jahre zählt, und er wird unfehlbar zu Grunde gehen. Die Nothwendigkeit der Communikation mit

seines Gleichen beweisen aber nicht weniger klar auch die Bedingungen seiner geistigen und moralischen Entwicklung; das einsame Individuum lebt in vollkommener Stumpfheit dahin, hat entweder keine intellektuellen und moralischen Ideen oder in so unvollkommenem Grade, daß sie sich nicht zu erkennen geben. (Siehe Ideologie Kap. XVI.). Hieraus müssen wir schließen, daß der Mensch nicht dazu bestimmt ist, allein zu leben, sondern in Communikation mit seines Gleichen; wenn dem nicht so wäre, müßte man die Ungereimtheit zugeben, daß die Natur ihn bilde, um sofort nach der Geburt zu sterben oder in thierischer Stumpfheit zu verbleiben, wenn sein Leben durch einen glücklichen Zufall erhalten würde.

Kapitel XVII.

Pflichten und Rechte der häuslichen Gesellschaft oder der Familie.

141. Die Vereinigung der Menschen bildet die Gesellschaften, welche von verschiedener Art sind, je nach der Beschaffenheit der Bande, die sie zusammenhalten. Die erste, natürlichste und für die Erhaltung des Menschengeschlechtes nothwendigste ist die der Familie. Ihr Zweck muß uns die moralischen Beziehungen lehren, die aus ihr entspringen.

142. Das Menschengeschlecht würde zu Grunde gehen, wenn die Eltern um ihre Kinder sich nicht kümmerten, indem sie dieselben ernähren, gegen die Einflüsse der Witterung schützen, vor unzähligen Ursachen, die ihren Tod herbeiführen würden, bewahren. Diese Verpflichtung bezieht sich zunächst auf die Mutter; deßhalb gibt ihr die Natur das Nöthige für die Ernährung des neugebornen Kindes, und legt in ihr Herz ein unerschöpfliches Kapital von Liebe, Besorgniß und Zärtlichkeit.

143. Die Schwäche des Weibes, die Unmöglichkeit, daß sie allein für sich und ihre Familie die Subsistenz sich verschaffen kann, fordert den Beistand des Vaters, auf welchem überdies

die Verpflichtung ruht, das Leben jenen Individuen zu erhalten, denen er es gegeben hat.

144. Die Vernunftgründe sind überflüssig, wenn die innere Nothwendigkeit der Sachen sich zeigt und die Natur selbst so laut spricht. Jene Pflichten sind so klar, daß es nicht nöthig ist, nach Argumenten zu suchen, welche sie beweisen; sie sind mit unauslöschlichen Buchstaben in das Herz der Eltern geschrieben; die unaussprechliche Liebe, welche sie zu ihren Kindern tragen, ist eine beredte Verkündigung des Naturgesetzes.

145. Es ist klar, daß die Erhaltung des Menschengeschlechtes sich nicht blos auf das physische Leben bezieht, sondern auch das intellektuelle und moralische umfaßt; der Urheber der Natur wollte, daß das Menschengeschlecht fortdauere nicht als eine Thiergattung, sondern als vernünftige Geschöpfe. Die Vernunft entwickelt sich nicht ohne geistige Communikation; wenn also die Eltern verpflichtet sind, ihre Kinder physisch zu erhalten und zu vervollkommnen, so ist ihnen auch andrerseits ihre Entwicklung und Vervollkommnung im intellektuellen und moralischen Gebiet übertragen. Die Natur selbst also zeigt, daß die Eltern die Verpflichtung haben, ihre Kinder zu erziehen, indem sie ihren Geist und ihr Herz bilden, wie es vernünftigen Geschöpfen zukommt.

146. Diese Sorge muß lange Zeit hindurch dauern, länger jedenfalls als die auf das Physische sich beziehende; denn die Erfahrung lehrt, daß das Kind langsam zur Kenntniß der Wahrheiten kommt, die es bedarf, und vor Allem, daß seine sinnlichen Neigungen mit Leichtigkeit ausarten und, indem sie den Keim der moralischen Ideen ersticken, dieselben hindern, im Leben sich Geltung zu verschaffen.

147. Die meisten Menschen leben nur so lange, als nöthig ist, um für die Erziehung ihrer Kinder zu sorgen; viele Eltern sterben, noch bevor diese das erwachsene Alter erreicht haben und fast alle steigen in die Gruft, ohne daß sie für die Jüngsten sorgen konnten. Diese Wahrheit erhellt aus den Tabellen, die man über die Lebensdauer zusammengestellt hat

und auch ohne daß Berechnungen nothwendig wären, zeigt sie uns die tägliche Erfahrung. Wenn die Eltern fünfzig oder sechzig Jahre erreicht haben, sind ihre ältesten Kinder nicht über zwanzig oder dreißig hinaus und auf diese folgen andere, die noch nicht im Stande sind, für ihre Subsistenz zu sorgen, und noch weniger, die Klippen der Welt unversehrt zu vermeiden. Diese Thatsache ist von der größten Wichtigkeit um die Nothwendigkeit zu zeigen, daß das Band der Ehe durch das ganze Leben hindurch dauere, und daß Mann und Frau vereint für die Kinder sorgen, welche die Vorsehung ihnen anvertraut hat. Ohne diese Beständigkeit der Verbindung wären viele Kinder vor der Zeit verlassen und würde die Ordnung der Familie und der Gesellschaft gestört. Die kurze Lebenszeit, welche dem Menschen gewährt ist, deutet ihm an, daß er, anstatt nach der Laune seiner Leidenschaften umherzuschweifen und neue Bande zu knüpfen und gleichzeitig verschiedenen Familien den Ursprung zu geben, sich beeile, für diejenigen zu sorgen, die er hat, weil mit schnellen Schritten der Augenblick herannaht, wo er ins Grab niedersteigen muß.

148. Keine Gesellschaft, so klein sie auch sei, kann sich in Ordnung erhalten ohne eine Autorität, die sie leitet; wo eine Vereinigung ist, muß nothwendig ein Gesetz der Einheit sein, sonst ist die Unordnung unvermeidlich. Die individuellen Kräfte, sich selbst überlassen, ohne dies Gesetz der Einheit, bringen entweder Zerstreuung, oder Streit und Anarchie hervor. Von dieser Regel ist auch die häusliche Gesellschaft nicht ausgenommen, und da die Autorität in den Kindern nicht sein kann, so muß sie in den Eltern sein. Die väterliche Autorität gründet sich also auf die Natur selbst und geht jeder Civil-Gesellschaft vorher.

149. Die Grenzen dieser Autorität sind durch den Zweck derselben bestimmt; sie muß alles in sich schließen, was nothwendig ist, damit die Gesellschaft der Familie ihre Bestimmung, die Ernährung und Erziehung der Kinder, erreichen kann, so daß das Menschengeschlecht mit gebührender Entwicklung und

Vervollkommnung der geistigen und moralischen Fähigkeiten fortdauere.

150. Vor der Gesellschaft mit den Kindern ist die des Mannes mit der Frau und auch hier muß Autorität vorhanden sein, damit Ordnung vorhanden sei. Die Schwäche des Weibes, die Bedürfnisse ihres Geschlechtes, ihre natürlichen Neigungen, die Vorwaltung des Gefühles über die Reflexion, welche in ihr vorhanden ist, die Art der Mittel selbst, welche die Natur ihr gegeben hat, um Einfluß zu gewinnen, alles deutet darauf hin, daß sie nicht geboren ist, um dem Manne zu befehlen, der von Natur mehr zum Nachdenken geneigt, mit weniger weichem Herzen begabt, ohne die Mittel und Künste der sanften Verlockung, hingegen mit der Miene und Kraft des Befehles ausgestattet ist. Die Autorität der Familie findet sich also in dem Manne; die der Mutter kommt ihr zu Hilfe und ersetzt sie, wenn sie fehlt.

151. Dem Rechte zu befehlen entspricht die Verpflichtung, zu gehorchen; die Pflichten des Weibes gegen den Mann und der Kinder gegen die Eltern sind also begränzt durch das Recht ihrer respektiven Oberen (77, 78, 79.). Das Weib schuldet ihrem Manne und die Kinder ihren Eltern Unterwürfigkeit und Gehorsam in Allem, was die gute häusliche Ordnung betrifft. Welches die Anwendungen dieser Pflichten seien, geht aus den Umständen hervor und es läßt sich keine allgemeine Regel aufstellen, welche mit voller Genauigkeit die Linie bestimmte, bis zu welcher sie gehen, und welche sie nicht überschreiten dürfe. Bei der Unbeständigkeit der menschlichen Dinge ist es unvermeidlich, daß es viele Fälle gebe, welche entweder Erweiterung oder Beschränkung der häuslichen Autorität fordern, und die gute Ordnung der Familien und der Staaten hat gefordert, daß die Gesetzgeber Regeln aufstellten, um einige der häuslichen Beziehungen zu bestimmen. Daher kommt es, daß die eheliche Autorität und die väterliche Gewalt zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Ländern verschiedene

Ausdehnung haben, deren Unterschied zu erörtern nicht hierher gehört, sondern Gegenstand der Jurisprudenz ist.

152. In der Kindheit der Gesellschaften, als die Familien noch nicht durch hinreichende Bande vereinigt waren, um wahre politische Staaten zu bilden, mußte die väterliche Gewalt natürlich sehr stark sein; da sie das einzige Element der privaten und öffentlichen Ordnung war, mußte sie alles Nöthige besitzen, um ihren Zweck zu erfüllen. In dem Maße aber, als die soziale Organisation fortschritt, war die väterliche Gewalt, obgleich sie als ein Element der Ordnung eintrat, nicht mehr das einzige; daher verringerten sich ihre Vollmachten, indem einige derselben auf die soziale, öffentliche Gewalt übergingen. In diesem Punkte war Verschiedenheit in der Gesetzgebung der Völker vorhanden; es gab ziemlich fortgeschrittene Gesellschaften, in denen gleichwohl die väterliche Gewalt noch das Recht über Leben und Tod bewahrte; im Allgemeinen aber kann man sagen, daß die Tendenz der Beschränkung vorhanden war, indem man ihr nur das für die Ernährung und Erziehung der Kinder und die gute Ordnung in der Verwaltung der häuslichen Angelegenheiten durchaus Nothwendige ließ.

153. Die unzählbaren Wohlthaten, welche die Kinder ihren Eltern verdanken, erzeugen die Verpflichtung der Dankbarkeit und sowie der Vater für die Kindheit und Jugend des Sohnes sorgt, so muß der Sohn für das Alter seines Vaters sorgen. Die kindliche Pietät ist eine heilige Pflicht, die den Eltern zugefügten Beleidigungen sind gegen die Natur; den Elternmord hat man daher stets unter allen Völkern mit solchem Abscheu betrachtet, daß die einen ihn mit den schrecklichsten Strafen und andere mit gar keinen bestimmten ihn belegten, weil die Gesetze ihn für unmöglich hielten.

154. Die Natur theilt der kindlichen Liebe nicht jene Lebhaftigkeit, Tiefe, Zärtlichkeit und Beständigkeit mit, welche die väterliche und mütterliche auszeichnen. Hierin offenbart sich die Weisheit des Schöpfers, welche einen um so unwiderstehlicheren Impuls dort verliehen hat, wo er auf ein

nothwendigeres Objekt sich richtet. Die Eltern leben und die Welt bleibt bestehen trotz des unnatürlichen, grausamen Verhaltens einiger Kinder, und der Undankbarkeit und Gleichgültigkeit Vieler; aber die Welt würde zu Grunde gehen, wenn diese Pflichtvergessenheit bei den Eltern möglich wäre. Ein gebrechlicher Alter belästigt die Kinder, welche für ihn zu sorgen haben; aber ihre Nachlässigkeit kann ihm höchstens das Leben um Weniges abkürzen; wenn aber die Hilfsbedürftigkeit der Kinder ihre Eltern belästigte und sie vergäßen, sich um dieselben zu bekümmern und nicht der größten Opfer für sie fähig wären, so würde das Kind zu Grunde gehen, nachdem es kaum angefangen hat zu leben.

155. Trotz dieses Unterschiedes der Gefühle ist die moralische Verpflichtung der Kinder gegen die Eltern sehr schwer. Die Liebe, der Gehorsam, die Achtung, die Verehrung, die Unterstützung in ihrer Bedürftigkeit, die geduldige Ertragung der Belästigung, die sie verursachen, das mitleidsvolle Uebersehen ihrer Fehler, die Geduld bei ihren Krankheiten und Schwächen des Alters, sind alles Pflichten, welche die kindliche Pietät vorschreibt; wer sie vergißt und verletzt, vergeht sich gegen die Natur, und in ihr gegen Gott, ihren Urheber.

Kapitel XVIII.

Ursprung der öffentlichen Gewalt.

156. Die häusliche Gesellschaft genügt nicht für das Menschengeschlecht; beschränkt auf die Ernährung und Erziehung der Kinder, erstreckt sie sich nicht auf die allgemeinen Beziehungen, welche durch Bedürfniß und Nutzen hervorgerufen werden. Ohne die väterliche Autorität wäre die Erhaltung der Ordnung unter den Individuen einer Familie unmöglich; ohne die politische Autorität wäre es nicht möglich die Ordnung unter den verschiedenen Familien zu erhalten; diese wären wie Individuen, die unter sich beständig im Streite lägen, da sie, um ihre Miß-

helligkeiten auszugleichen kein anderes Mittel hätten, als die Gewalt.

157. Vorausgesetzt daß Gott den Menschen geschaffen hat, um in Gesellschaft zu leben, so hat er auch Alles gewollt, was nöthig ist, um dies möglich zu machen. Die Existenz einer öffentlichen Gewalt gründet sich also auf das Naturrecht und daher auch die Unterwürfigkeit unter ihre Befehle. Die Form dieser Gewalt ist verschieden, je nach den Umständen; die Wege, welche zu ihrer Constituirung führten, waren mannichfaltige, je nach den Ideen, den Sitten und Verhältnissen der Völker; aber unter einer oder der anderen Form hat diese öffentliche Gewalt existirt und mußte nothwendig existiren, wo immer die Menschen in Verbindung lebten; ohne sie ist die Anarchie und mithin der Untergang der Gesellschaft unvermeidlich.

Diese Lehre ist so klar, so einfach, der Natur der Sachen so angemessen, daß man nicht leicht begreift, wie so viel über den Ursprung der Gewalt gestritten werden konnte. Nachdem einmal der soziale Charakter des Menschen anerkannt ist, sowohl rücksichtlich des physischen, wie des intellektuellen und moralischen Gebietes, heißt, über die Existenz der Gewalt streiten, soviel als streiten über die Rechtmäßigkeit der Befriedigung eines der dringendsten Bedürfnisse. Der Mensch nährt sich, weil er sonst sterben würde; er kleidet sich, sucht sich Wohnplätze auf, weil er sonst ein Opfer des Unwetters werden würde; die Familien vereinigen sich zur Gesellschaft, weil sie nicht isolirt leben können, und vereinigt zur Gesellschaft unterwerfen sie sich einer öffentlichen Gewalt, weil sie ohne diese der Verwirrung zum Opfer würden und damit endeten, sich zu zerstreuen, oder zu Grunde zu gehen. Welche Nothwendigkeit ist vorhanden, besondere Theorien zu ersinnen, um so natürliche Thatsachen zu erklären? Warum wollte man die Spitzfindigkeiten der Philosophie an die Stelle der Vorschriften der Natur setzen?

158. Die Verschiedenheit der Formen der öffentlichen Gewalt ist eine der Verschiedenheit der Nahrungsmittel, der

Kleidungen, der Gebäude analoge Thatsache. Die Hauptsache war die Befriedigung eines nothwendigen Bedürfnisses; die Art und Weise war verschieden nach den Ideen, den Sitten, dem Klima, den sozialen Zuständen und den übrigen Verhältnissen der Völker. Diese Verschiedenheit beweist nichts gegen die Nothwendigkeit der fundamentalen Thatsache; sie zeigt nur die Mannichfaltigkeit ihrer Anwendungen; sie bezeugt nicht, daß sie vom freien Willen abhing, sondern daß die Nothwendigkeit, die Schicklichkeit, oder andere Ursachen sie modifizirt haben. Die Verschiedenheit der Nahrungsmittel, Kleidungen und Wohnungen hebt nicht die Nothwendigkeit dieser Mittel auf, und derjenige, der beim Anblick der Verschiedenheit der Formen der öffentlichen Gewalt an primitive Contrakte denkt, durch welche die Menschen sich verpflichtet haben, gemeinschaftlich zu leben und einer Autorität sich zu unterwerfen, ist ebensoweit von der Wahrheit entfernt, wie jemand, der sich einbildete, sie wären mit einander übereingekommen, sich zu bekleiden, Häuser zu bauen, und diese oder jene Form ihren Kleidungen, diese oder jene Figur ihren Wohnungen zu geben.

159. Wie organisirte sich also die öffentliche Gewalt? Welches waren die Wege ihrer Bildung? Dieselben, wie die aller großen Thatsachen, die sich nicht der Beschränktheit und Regelmäßigkeit der durch den Menschen festgesetzten Vorgänge unterwerfen. Es mußten sich Elemente verschiedener Art verbinden, je nach den Umständen. Die väterliche Gewalt, die ehelichen Verbindungen, der Reichthum, die Kraft, die Klugheit, die Uebereinkunft, die Eroberung, die Nothwendigkeit des Schutzes und andere ähnliche Ursachen, mußten nothwendig bewirken, daß ein Individuum, oder eine Familie, oder eine Kaste sich über ihres Gleichen erhob und mit mehr oder weniger Beschränkung die Funktionen der öffentlichen Gewalt ausübte. Zuweilen wird die Autorität eines Familienvaters, indem sie auf ihre Zweige und Seitenlinien sich ausdehnte den Stamm einer Macht gebildet haben, die, indem sie mit einem Hause oder einer Verwandtschaft sich verband, Fürsten und Könige

den künftigen Geschlechtern gab; ein anderes Mal waren Anführer nöthig, welche auf einer gemeinschaftlichen Wanderung, in einem Kriege, bei der Vertheidigung des Heerdes die Leitung übernehmen sollten, und diese, durch die Nothwendigkeit der Umstände erhoben, verblieben später in ihrem Vorrange; oder eine Colonie civilisirterer Völker, welche damit anfing, nur Gastfreundschaft zu fordern, endigte damit, ihre Herrschaft zu begründen; mitunter mag auch ein mit außergewöhnlichen Fähigkeiten begabter Mensch die Bewunderung der Anderen auf sich gezogen haben, welche ihn vom Himmel gesendet glaubten und sich gern seiner Lehre und seinen Vorschriften unterwarfen und mit seiner Familie das höchste Recht verbanden. Mit einem Worte: Die öffentliche Gewalt hat sich auf verschiedene Weise gebildet und unter verschiedenen Bedingungen, fast immer aber langsam und allmählig, wie jenes Erdreich, das von den Flüssen angesetzt wird im Verlauf langer Jahre.

Man achte auf die Bildung der modernen Staaten, und man wird die alten begreifen. Hat sich Europa etwa constituirt nach einem einzigen Prinzip, das ihm als constante Regel gegolten? Die Eroberung, die Ehe, die Erbfolge, die Abtretungen, die Verträge, die Intriguen, die Revolutionen, die freien Zusammenberufungen sind dies nicht ebensoviele Ursprünge der öffentlichen Gewalt in den modernen Gesellschaften? Gehen nicht in ihrem Ursprung wie in ihrer Entwicklung die Gewalt und das Recht sehr oft vermischt miteinander? Sehen wir nicht alljährlich Veränderungen der politischen Formen und Dynastien durch Revolutionen, Restaurationen, Eroberungen, Verträge entstehen, indem die öffentliche Gewalt sich umformt, bald unter dem Einfluß der Diplomatik, bald unter den Debatten eines Parlamentes, bald unter der Gewalt der Bayonette oder der Volksbewegungen? Diese Verschiedenheit, diese Wechselfälle, wie beklagenswerth sie auch seien, sind unvermeidlich mit Rücksicht auf den beständigen Kampf, in welchem, durch die Natur der Sachen selbst die Ideen, die Sitten, die Interessen sich befinden, und um der Erschütterungen willen, die der Anstoß

der Leidenschaften hervorbringt, welche den kämpfenden Elementen dienen. Eben diese beständige Umformung, welche die Gesellschaften unaufhörlich erdulden, indem die einen vorwärts und die anderen zurück schreiten und so alle dazu beitragen, daß die Schicksale sich erfüllen, welche Gott für die Menschheit hier auf Erden bestimmt hat, ist eine nothwendige Ursache von Unterschieden und ein unüberwindliches Hinderniß, daß die Thatsachen mit ihrer unermeßlichen Mannichfaltigkeit und Weite in die kleinliche Regelmäßigkeit der philosophischen Modelle passen können. Man muß nothwendig die Gesellschaft aus einem erhabenen Gesichtspunkte betrachten, um sich nicht von ärmlichen Theorien blenden zu lassen, welche vorgeben, die Welt zu erklären und zu regeln mit einigen Fabeln, die ebenso voll von eitlen Ansprüchen, wie leer an Wahrheit sind.

160. Als Resultat steht fest: Der Zweck der öffentlichen Gewalt ist ein Bedürfniß des Menschengeschlechtes; ihr moralischer Werth gründet sich auf das Naturgesetz, welches die Existenz derselben autorisirt und befiehlt; die Art ihrer Bildung hängt von den Umständen ab und nimmt Theil an der Veränderlichkeit und Unbeständigkeit aller menschlichen Dinge.

Kapitel XIX.

Gegenseitige Rechte und Pflichten, die von der sozialen Ordnung unabhängig sind.

161. Bevor wir die Rechte und Pflichten untersuchen, welche sich auf die soziale Ordnung gründen, ist zu beachten, daß der Mensch, auch unabhängig von jeder gesellschaftlichen Verbindung, selbst der der Familie, Pflichten gegen seinen Nächsten hat. Es genügt, daß zwei Individuen zufällig und für kurze Augenblicke sich treffen, damit den Umständen angemessene Pflichten und Rechte entstehen.

Man nehme an, ein Mensch, der auf der Erde ganz allein

lebte, treffe einen zweiten, dessen Existenz er vorher nicht kannte; darf er ihn tödten, ihn angreifen, ihn in irgend einer Weise belästigen? Offenbar nicht. In beiden also ist die individuelle Sicherheit ein Recht, und die Achtung derselben eine Pflicht. Wenn ein Anderer seinen Nebenmenschen in Todesgefahr findet, sei es durch Krankheit oder Ermüdung, durch Hunger oder Durst, darf er ihn verlassen und in seinem Unglück ihm keine Hülfe leisten? Offenbar nicht. Die gegenseitige Hilfe in der Bedürftigkeit ist also eine andere Pflicht, welche aus dem einfachen Zusammentreffen des Menschen mit dem Menschen entspringt.

Zu behaupten, es gebe keine anderen relativen Pflichten, als diejenigen, welche aus der sozialen Organisation entspringen, ist allen Gefühlen des Herzens zuwider. Ein Schiffer auf dem Meere erblickt einen Unglücklichen, der mit den Wogen kämpft; wäre er nicht schuldig, wenn er, im Fall er es könnte, ihn zu retten versäumte? Auch wenn der Unglückliche zu der wildesten Nation gehörte, mit der es unmöglich wäre, irgend eine Art von sozialen Beziehungen anzuknüpfen, würden wir nicht den Schiffer ein Ungeheuer von Grausamkeit nennen, wenn er ihn nicht aus der Gefahr errettete? Zwischen beiden besteht kein soziales, wohl aber das menschliche Band. Man nennt daher diese Art von Handlungen Handlungen der Menschlichkeit (Humanität), und ihr Gegentheil Unmenschlichkeit, weil wir durch ihre Ausübung als Menschen, durch ihre Unterlassung hingegen als Thiere uns betragen.

162. Der Urheber der Natur vereinigt uns Alle durch dasselbe Band, durch die bloße Thatsache, uns einander ähnlich erschaffen zu haben. Der Grund davon liegt darin, daß, da der Mensch nicht allein leben kann, er der Hilfe der Anderen bedarf, und daß die Befriedigung dieses Bedürfnisses ohne Garantie bliebe, wenn es nicht jedem Menschen verboten wäre, den Anderen zu mißhandeln, und geboten, ihm Hülfe zu leisten. Dieses Moralgesetz ist eine nothwendige Bedingung, selbst für

die physische Ordnung, und darum hat es Gott nicht allein in den Geist, sondern auch in das Herz geschrieben, damit wir es nicht bloß erkennten, sondern auch fühlten, so daß, wenn es nothwendig ist, zu handeln, der natürliche Impuls der Reflexion vorangeht. Wer leidet nicht, wenn er leiden sieht? Wer fühlt nicht ein lebendiges Verlangen, das Leiden des Unglücklichen zu erleichtern? Wer sieht das Leben des Anderen in Gefahr, ohne daß er instinktmäßig herbeieilt, um ihn zu retten? Wir sehen in einer Straße eine zerstreute Person, welche nicht bemerkt, daß ein Wagen im Begriff ist, sie zu überfahren; brauchen wir etwa Reflexion, um sie beim Arm zu fassen, und vor dem Unglück zu sichern? Sind die Bande der Familie oder der Gesellschaft nöthig, damit wir uns hierzu verpflichtet glauben?

163. Das Recht der Vertheidigung existirt unabhängig von der sozialen Organisation. Schon dadurch, daß der Mensch sein Leben erhalten kann und soll, hat er ein unbestreitbares Recht, es zu vertheidigen gegen Jeden, der es ihm nehmen will. Aus demselben Grunde dehnt sich das Recht der Vertheidigung auf die Erhaltung der Integrität unserer Glieder und der Ausübung unserer Fähigkeiten aus. Wenn ein einzelner Mensch sieht, daß ein Anderer auf ihn lösschlägt, so hat er das Recht, den Schlag abzuwehren, indem er mit derselben Münze bezahlt, und wenn man ihm seine Freiheit nehmen wollte, indem man ihn bände oder einsperrte, so hätte er das Recht, seines lästigen Gewahrsams sich zu entäußern. Ein Wilder, der aus einer Quelle trinken oder die Frucht eines Baumes in einer Wildniß genießen will, darf durch keinen Anderen in dem Gebrauch seines Rechtes beschränkt werden; und wenn dieser Letztere es zu thun versuchte, so könnte der Erstere die passenden Mittel anwenden, um ihn zur Vernunft zu bringen.

164. Hieraus folgt, daß, unabhängig von jeder häuslichen und politischen Gesellschaft, das Individuum Rechte und Pflichten hat; Rechte, in Bezug auf dasjenige, was es braucht

für die Erhaltung seines Lebens und die vernünftige Ausübung seiner Fähigkeiten; Pflichten, eben diese Rechte bei den Anderen zu achten, ihnen zu helfen in ihrer Bedürftigkeit, je nachdem die Umstände es verlangen. Diese Rechte und Pflichten gründen sich auf den Menschen als Menschen, und nicht als Individuum einer organisirten Gesellschaft; sie entstehen aus einem Gesetze der allgemeinen Gesellschaft, welche Gott zwischen allen Individuen der menschlichen Gattung durch die Thatsache ihrer Erschaffung selbst begründet hat.

165. Man muß diese Lehre über die individuellen Rechte und Pflichten wohl verstanden haben, um jene vollständig zu begreifen, welche aus der sozialen Organisation, oder der dauernden Vereinigung der Menschen in der Gesellschaft, entstehen. Der Mensch empfängt nicht Alles von dieser Vereinigung; er bringt zu ihr ein eigenes Kapital mit, das gewissen Beschränkungen unterworfen wird, dessen er aber ohne gerechte Gründe nicht beraubt werden darf.

Kapitel XX.

Vortheile der Assoziation.

166. Die Vereinigung der Menschen in der Gesellschaft gewährt den Vereinigten unermeßliche Vortheile. Die individuelle Sicherheit wird gegen die Angriffe der Leidenschaften geschützt; die Mittel zur Erhaltung des Lebens vermehren sich; die Kräfte, um die Natur zu beherrschen und sie der Befriedigung der Bedürfnisse dienen zu lassen, vervielfältigen sich durch die Assoziation; die intellektuellen Fähigkeiten wachsen um ein Bedeutendes, indem Alle an den Ideen Aller Theil nehmen. Zeigen wir dies an einem Beispiel.

Einige Stämme von Wilden leben zerstreut in einem Thale, das mit Bäumen bewachsen ist, von deren Früchten sie sich nähren. So lange die Bäume sich erhalten, ist Ueberfluß an Nahrungsmitteln vorhanden; aber unglücklicher Weise pflegt

es zu geschehen, daß in der Regenzeit das Thal überschwemmt wird und die Bäume vernichtet oder beschädigt werden. Die Ursache der Ueberschwemmung liegt daran, daß einige große Felsblöcke verhindern, daß das Wasser frei in seinem Bette dahinfließt; wenn es möglich wäre, sie zu entfernen, würde die Gefahr verschwinden, und wenn sie überdies an den Anfang der Schlucht des Thales gebracht würden, durch welche der Strom sich ergießt, würden sie, anstatt wie vorher, zu schaden, viel nützen, indem sie als Damm dienten und die Erhaltung der Bäume für immer sicherten. Einer der Wilden kommt auf diese Idee; er versucht das Unternehmen, strengt sich an, ermüdet sich, aber vergeblich; jeder der Felsblöcke ist schwerer, als daß ein Mensch ihn bewegen könnte. Auf die Bemühungen des Einen folgen die eines Anderen, aber mit gleichem Erfolge; wenn auch die Zahl der Wilden eine Million betrüge, die Felsblöcke würden den successiven Anstrengungen widerstehen, und an ihrem Orte bleiben. Hier haben wir die Folgen der Isolirung. Man führe nun das Prinzip der Assoziation ein. Jeder Felsblock braucht die Kraft von zehn Menschen; da an Leuten kein Mangel ist, vereinigen sich zehn für jeden einzelnen; der Felsblöcke sind zwanzig; indem das Unternehmen zu gleicher Zeit von Allen in Angriff genommen wird, die dazu nothwendig sind, also von zweihundert, wird ein Werk, das vorher absolut unmöglich war, mit der größten Leichtigkeit zu Stande gebracht.

Man könnte leicht noch viele analoge Beispiele anführen. Man nehme tausend Individuen und verlange von ihnen, daß sie einzeln ohne Vereinigung der Kräfte arbeiten; auch wenn sie ausgezeichnete Ingenieurs und Architekten wären, würden sie nicht im Stande sein, einen regelmäßigen Damm aufzuführen oder ein elendes Haus zu bauen.

167. Die Assoziation ist eine nothwendige Bedingung für den Fortschritt; ohne sie würde sich das Menschengeschlecht in die Lage der Thiere versetzt sehen. Warum beherrschen wir die Thiere, auch wenn eines von ihnen sich widersetzt? Weil

sie sich nicht gegenseitig helfen, wohl aber wir. Ein Pferd empört sich gegen seinen Reiter und sucht ihn abzuwerfen oder will ihn nicht aufsteigen lassen, oder greift ihn an durch Biße und Hufschläge; es dauert nicht lange und es kommen dem Reiter alle Personen zu Hülfe, welche können, und das Pferd muß sich der Gewalt unterwerfen, weil es gegen so Viele nichts vermag. Wenn die übrigen Pferde sich seiner Empörung angeschlossen und um jenes, welches das Zeichen gegeben, sich versammelnd, eine regelmäßige Schlacht geliefert hätten, so wäre der Triumph der Menschen weit schwieriger gewesen und höchst wahrscheinlich würde in dem ersten Conflikte das Heer der Pferde das Schlachtfeld behauptet haben.

168. Bei der Assoziation summiren sich die Kräfte nicht, sondern sie multiplizirensich, und zuweilen läßt sich die Multiplikation nicht einmal ausdrücken durch das Gesetz der gewöhnlichen Faktoren. Die Kraft von zehnen, vereinigt mit anderen zehnen, bringt nicht bloß zwanzig, sondern hundert und zuweilen noch weit mehr hervor. Ein Individuum will eine Last bewegen, welche die Kräfte von zweien erfordert; seine Anstrengung ist erfolglos, seine Kraft ist Null in Bezug auf die Wirkung; die Vereinigung mit der anderen einzelnen Kraft bewirkt nicht die Summen beider, sondern multiplizirt die anderen mit einer unendlichen Zahl; denn da der Werth vorher Null war, wird er jetzt in einen wirklichen verwandelt. Die Kräfte der Individuen A und B an sich betrachtet, waren jede für sich 1; in Bezug auf den Effekt der Bewegung der Last aber waren sie Null. Die successiven Wirkungen also waren nicht ausgedrückt durch $1 + 1 = 2$; denn dann hätten sie die Last bewegt; sondern durch $0 + 0 = 0$. Wenn man sie verbindet, wirken sie zu gleicher Zeit und die Null verwandelt sich in 2. Die Verbindung hat also die Wirkung der Multiplikation mit einer unendlichen Zahl. Denn wenn man die Null als unendlich kleine Quantität betrachtet, kann sie nicht zu der endlichen Quantität 2 sich erheben, ohne durch einen unendlichen Faktor multiplizirt zu werden.

169. Die Vermehrung der Mittel, um für die Bedürfnisse aller Art zu sorgen, ist ein anderes wichtiges Resultat der Assoziation. Sie verbindet die durch Zeit und Ort getrennten Menschen und bewirkt, daß die gegenwärtigen Generationen die Arbeiten der vergangenen für sich benützen. Jede Generation consummirt das, was sie braucht und übermacht das Uebrige den Künftigen, und dieser Ueberrest bildet ein unermeßliches Kapital, dessen Verlust uns in die Barbarei zurückversetzen und in der größten Armuth lassen würde. Man nehme an, eine Nation verlöre plötzlich Alles, was sie von ihren Vorfahren empfangen hat, und behielte allein dasjenige, was sie selbst zu Stande gebracht. Sie würde sofort ohne Städte, Dörfer und Flecken sein, und sehr wenige Wohngebäude besitzen; die Flüsse würden fast keine Brücken und Dämme haben; die Felder wären ohne Wirthschaftsgebäude, das Land ohne Wege, die Meere ohne Schiffe, ohne Hafen, ohne Leuchtthürme, die Bibliotheken ohne Bücher, die Archive ohne Urkunden, die Künste ohne Regeln; nichts von allem dem bliebe übrig, und es kann daher mit Recht dasjenige, was jede Generation von eigenen Werken besitzt, Nichts genannt werden im Vergleich mit dem, was sie geerbt hat. Unglückliches Menschengeschlecht, wenn es die Verbindung der Assoziation im Raum und in der Zeit verlöre! im Raum, denn dann würden die Menschen isolirt und auf die Verhältnisse herumirrender Banden beschränkt bleiben; in der Zeit, denn der Bruch mit der Vergangenheit wäre in seinen Folgen einer allgemeinen Sündfluth gleich und jenes reiche Erbtheil, dessen wir uns rühmen, würde sich in zerbrochene Planken verwandeln, auf denen kaum einige elende Ueberbleibsel herumschwimmen.

170. Bewundern wir hierin die Weisheit des Urhebers der Natur, der, indem er uns das Gesetz der Assoziation auflegte, uns hierin ein nothwendiges Mittel des Fortschrittes gelehrt hat und bedauern wir jene elenden Schwätzer, welche gegen die Gesellschaft gesprochen, und dadurch ihren stolzen Unverstand offen an den Tag gelegt haben. Wer die Gesell-

schaft verdammt, wer sie für ein Uebel oder für eine unnütze Thatsache hält, kann mit dem ungerathenen Sohne verglichen werden, der den Schutz seines Vaters verschmäht und die Auszahlung seines Erbtheiles fordert; das Erbtheil wird ihm ausgezahlt und das Resultat ist, daß der Elende selbst das Kleid verliert, das er am Leibe trägt, und nackt und von Allem entblößt, in vollständiges Elend versinkt.

Kapitel XXI.

Zweck und Vollkommenheit der staatlichen Gesellschaft.

171. Um die Rechte und Pflichten, welche aus der sozialen Organisation entstehen, aus dem Grunde kennen zu lernen, und wie in ihr diejenigen geregelt werden müssen, welche von ihr unabhängig sind, muß man vor Augen behalten, daß die Gesellschaft nicht zum Nutzen Eines oder Weniger, sondern Aller da ist und daß deßhalb die öffentliche Gewalt, welche sie regiert, nicht bloß das Wohl eines Individuums, einer Familie, einer Klasse, sondern das Aller im Auge haben muß. Dies ist ein Fundamental-Prinzip des öffentlichen Rechtes. Die regierten Menschen sind nicht das Eigenthum dessen, der sie regiert; sie sind seiner Leitung anvertraut, und damit diese mit Ordnung und Erfolg stattfinden könne, ist ihnen der Gehorsam vorgeschrieben. Dieser Grundsatz darf nicht umgestoßen werden, wenn man nicht das Wohl des Einen dem Aller vorziehen und annehmen will, Gott habe die Menschen unter ähnlichen Bedingungen, wie die Thiere, geschaffen, welche nicht für sich, sondern für die Bedürfnisse und den Nutzen Anderer leben. Auf diese Weise wird die Würde der öffentlichen Gewalt nicht erhöht, sondern erniedrigt; die wahre Würde des Befehles besteht darin, daß für das Wohl derer, die gehorchen, befohlen wird; wenn der Befehl sich auf das besondere Wohl dessen, der befiehlt und nicht auf das öffentliche, allgemeine

Wohl bezieht, so entwürdigt sich die Autorität, und verwandelt sich in eine wahre Ausbeutung der Anderen. Diese Lehre, die feste Grundlage der Rechte der Regierenden und der Regierten, ist ein Licht, das über alle Zweige der politischen und Civil-Gesetzgebung sich verbreitet.

172. Das öffentliche Interesse in Uebereinstimmung mit der gesunden Moral muß der Prüfstein aller Gesetze sein; wir müssen daher mit aller Genauigkeit den wahren Sinn der Worte: öffentliches Interesse, öffentliches Gut, öffentliches Wohl (bonum publicum) feststellen, Worte, die man stets anwendet, aber oft mit großer Unbestimmtheit. Und gleichwohl ist es unmöglich, die Prinzipe und Regeln der Gesetzgebung wohl zu verstehen, wenn der Sinn dieser Ausdrücke nicht genau bestimmt ist. Wir kommen zu keinem Punkt, wenn wir nicht wissen, wo er sich befindet, und treffen kein Ziel, das wir nicht klar und deutlich sehen.

Die Nothwendigkeit, mit Genauigkeit den Sinn der Worte: Wohl, Glück der Völker, zu fixiren, beweisen die verschiedenen Auffassungen, in denen sie gebraucht werden. Für die einen bedeutet öffentliches Wohl die materielle Entwicklung, für andere die intellektuelle und moralische; bald betrachtet man jenes Volk als das glücklichste, das sich über die anderen durch seine Macht erhebt, bald jenes, das still und friedlich dahinlebt und das Glück des häuslichen Heerdes genießt. Hieraus entsteht die Verwirrung, welche in den Worten Fortschritt, Vervollkommnung, Verbesserung, Entwicklung, Wohlstand, Glück, Civilisation, Cultur herrscht, welche jeder in dem Sinne nimmt, der ihm beliebt, indem er der Gesellschaft einen besonderen Impuls geben will, um sie zu demjenigen hinzuführen, was er öffentliches Glück nennt.

173. Ich halte es nicht für unmöglich, ja nicht einmal für schwierig, die Ideen über diesen Punkt zu fixiren. Das öffentliche Wohl kann nichts Anderes sein, als die Vollkommenheit der Gesellschaft. Worin besteht diese Vollkommenheit? Die Gesellschaft ist eine Vereinigung von Men-

schen; diese Vereinigung wird um so vollkommener sein, je größer die Summe der Vollkommenheit ist, welche in der Verbindung ihrer Individuen vorhanden und je besser diese Summe unter alle Glieder vertheilt ist. Die Gesellschaft ist ein moralisches Wesen; an sich betrachtet und abgesehen von den Individuen, ist sie nur ein abstraktes Objekt; folglich muß die Vollkommenheit derselben in letzter Instanz in den Individuen gesucht werden, aus denen sie besteht. Die Vollkommenheit der Gesellschaft in letzter Analyse ist also die Vollkommenheit des Menschen, und jene wird um so vollkommener sein, je mehr sie zur Vollkommenheit der Individuen beiträgt. Nachdem die Frage auf diesen Gesichtspunkt erhoben ist, wird ihre Lösung sehr einfach. Die Vollkommenheit der Gesellschaft besteht in der am meisten geeigneten Organisation für die gleichzeitige und harmonische Entwicklung aller Fähigkeiten der größtmöglichsten Zahl von Individuen, aus denen sie besteht. In dem Menschen ist das Erkenntnißvermögen, dessen Objekt die Wahrheit ist; in ihm ist der Wille, dessen Regel die Moral ist, und in ihm sind sinnliche Bedürfnisse, deren Befriedigung das materielle Wohl bewirkt. Die Gesellschaft wird also um so vollkommener sein, je mehr Wahrheit sie der Erkenntniß, je bessere Moral sie dem Willen, und je vollkommnere Befriedigung sie den materiellen Bedürfnissen der größtmöglichen Zahl von Individuen verschafft.

174. Nunmehr können wir genau das letzte Ziel der sozialen Fortschritte, der Civilisation und alles dessen, was man durch ähnliche Ausdrücke bezeichnet, angeben. Es ist: Die größtmögliche Intelligenz, die größtmögliche Moralität und das größtmögliche materielle Wohlbefinden für die größtmögliche Zahl von Individuen. Man nehme eine dieser Bedingungen weg und die Vollkommenheit verschwindet. Ein intelligentes Volk ohne Moralität und materielle Subsistenzmittel kann nicht vollkommen genannt

werden, so wie ein anderes vieles zu wünschen übrig lassen würde, das wohl moralisch, aber unwissend und arm, und noch mehr dasjenige, welches bei reichlichem materiellen Wohlstande unmoralisch und unwissend wäre. Man gebe ihm Intelligenz und Moralität, nehme aber an, daß es im Elend lebt, so ist es bemitleidenswerth; man gebe ihm Intelligenz und Wohlstand, denke es jedoch unmoralisch, so ist es verachtenswerth; man gebe ihm endlich Moralität und Wohlstand, während es unwissend ist, so wird es einem guten Menschen gleichen, der reich und dumm ist, worin sicher nicht das Muster der menschlichen Vollkommenheit besteht.

Kapitel XXII.

Einige Fundamental-Bedingungen für jede soziale Organisation.

175. Die öffentliche Gewalt hat zwei Funktionen: zu beschützen und zu befördern. Der Schutz besteht in der Vermeidung und Unterdrückung des Bösen; die Beförderung in der Hervorbringung des Guten. Dem Befördern geht das Beschützen voran; das Gute kann nicht hervorgebracht werden, wenn nicht damit angefangen wird, das Böse zu entfernen. Das Letztere ist leichter als das Erstere; denn das Uebel hat, insofern es die Ordnung auf gewaltsame Weise stört, feste, unzweideutige Charaktere, welche für die Anwendung des Heilmittels den Weg zeigen. Noch weiß man nicht mit Gewißheit, welches die geeignetsten Mittel sind, die Bevölkerung zu vermehren, d. h. die Beförderung des Lebens ist ein Geheimniß; seine gewaltsame Vernichtung hingegen hat nichts Geheimnißvolles; der Mord läßt kein Mißverständniß zu. Die Hervorbringung und Vertheilung des Reichthums ist ein ökonomischer Zweck, für dessen Erreichung man nicht immer die Mittel kannte, noch auch jetzt sie kennt; aber die Vernichtung des Reichthums ist eine handgreifliche Sache; seit dem Ur-

sprunge der Gesellschaft hat man die Mordbrenner bestraft. Die Mittel, um Eigenthum zu erwerben, können Zweifeln unterworfen sein; aber der Raub, den der Straßenräuber und der Dieb begeht, ist es keineswegs.

176. Gleichwohl sind auch in den beschützenden Funktionen die Pflichten der öffentlichen Gewalt nicht immer so klar, wie in den angeführten Beispielen, denn der Schutz bezieht sich nicht bloß darauf, die Gewalt zu verhindern, sondern auch auf alles das, was auf irgend eine Weise das Recht angreift, und hierin liegen Schwierigkeiten und Verwicklungen. Auf den ersten Blick scheint es, die politische Gesellschaft müßte wie jede andere betrachtet werden, wo jedes Glied sein Contingent beiträgt, um seinen Gewinn zu empfangen oder dem Verluste sich auszusetzen; aber in dieser Vergleichung ist nicht vollkommene Genauigkeit vorhanden, denn einige der Hauptrechte und unter ihnen das des Eigenthumes, befinden sich, wenn sie auch in gewisser Weise schon vor der sozialen Organisation existiren, doch dann in einem sehr unvollkommenen Zustande. So gibt es viele Dinge in der Gesellschaft, welche das Individuum nicht zu ihr mitbringt, sondern die aus ihr selbst erst entstehen. Man muß daher von der Vergleichung absehen und der Wissenschaft des öffentlichen Rechtes eine breitere Basis geben, wie sie oben (174.) angedeutet wurde.

Der individuelle Mensch hat die Pflicht, sein Leben und seine Gesundheit zu bewahren, für seine Bedürfnisse zu sorgen, seine Fähigkeiten im physischen, intellektuellen und moralischen Gebiete zu entwickeln, den Vorschriften der Vernunft, des Abglanzes des ewigen Gesetzes, gemäß. Diese Zwecke kann er nicht erreichen, wenn er für sich allein bleibt; er bedarf daher der Vereinigung mit Anderen zu gemeinschaftlicher Unterstützung. Diese Assoziation, aus der so viel Gutes entspringt, (Kap. XX.) bringt gleichwohl den Uebelstand mit sich, in gewissen Punkten diese Entwicklung selbst zu beschränken; denn indem die Fähigkeiten der Vereinigten gleichzeitig wirken, ist die Ausdehnung der Ausübung derer des Einen ein Hinderniß für die Ausdehnung derer des Anderen.

Ein Rädersystem in einer Maschine bringt Wirkungen hervor, die ein einzelnes Rad nicht erreichen würde; es hat mehr Kraft, mehr Regelmäßigkeit, bessere Anwendung des Impulses, mehr Bürgschaft für die Dauer; aber diese Vortheile werden nur dadurch erreicht, daß jedes Rad, so zu sagen, einen Theil seiner Freiheit verliert; denn um zu dem Zwecke beizutragen, ist es nöthig, daß alle sich den Bedingungen des allgemeinen Systemes unterordnen.

177. Weder der Schutz noch die Beförderung können sich realisiren, wenn nicht gewisse Bedingungen vorhanden sind, welche in gewisser Weise die individuelle Freiheit beschränken, eine Beschränkung, welche reichlich aufgewogen wird durch die Wohlthaten, die aus ihr fließen. Diese Fundamental-Bedingungen der sozialen Organisation werden durch einige Erklärungen anschaulich werden.

Wenn der Mensch allein lebte, so würde er für seine Bedürfnisse sorgen durch Gebrauch der Mittel, welche die Natur darbietet; er würde die Frucht des ersten Baumes, der sich ihm darböte, pflücken, in den Höhlen, wo er die größte Bequemlichkeit fände, Schutz suchen, oder, wenn er eine Hütte baute, den Ort und die Form nach seinen Bedürfnissen und seinem Willen wählen. Die Welt wäre sein; und das Besitzthum und die Nutznießung würden keine anderen Gränzen, als die seiner Kräfte haben. Von dem Augenblick an aber, wo der Mensch sich mit Anderen vereinigt, wird diese Freiheit unmöglich; wenn Alle das Recht auf Alles bewahrten, würde folgen, daß Niemand auf irgend etwas ein Recht hat.

Wenn sich auf einem öffentlichen Spazierorte eine Person allein befindet, so kann sie ihn in der Weise genießen, wie es ihr gefällt, kann schnell oder langsam gehen, die Richtung einschlagen, die ihr beliebt, sie verändern, so oft sie will und es ihren Launen zusagt. Der ganze Spazierweg gehört ihr, ohne andere Beschränkung, als die ihrer Kräfte. Nun kommt eine andere Person: hierdurch wird die Freiheit schon beschränkt; denn es ist klar, daß keine der beiden Personen dorthin sich

begeben kann, wo die andere ist, um nicht mit ihr zusammenzustoßen oder sie zu belästigen. Noch andere kommen herbei, und die Freiheit beschränkt sich immer mehr, je nachdem die Zahl der Spaziergänger sich vergrößert; und wenn der Spazierweg sich ganz gefüllt hat, ist große Ordnung nöthig, damit nicht die größte Verwirrung entstehe. Wenn in diesem Falle die einen vorwärts und die anderen rückwärts gingen, andere perpendikulär und noch andere in Diagonalen den Weg durchschreiten wollten, ohne daß Jeder um den Weg des Anderen sich kümmerte, sondern den ersten besten einschlüge, so wäre das Resultat ein verwickelter Knäuel von Menschen, die sich erdrückten und sich nicht bewegen könnten. Welches ist das Mittel, um die Ordnung und die für Alle mögliche Freiheit zu bewahren? Daß Jedem ein wenig Freiheit genommen wird, indem er die Richtung seines Ganges den Bedürfnissen der allgemeinen Ordnung unterordnet. Wenn diejenigen, welche gehen, zur Rechten blieben, und diejenigen, welche kommen, zur Linken, und diejenigen, welche den Gang durchkreuzen wollen, dies nur an bestimmten Punkten thun, wo der Gang breiter ist, so wird Ordnung vorhanden sein, wie groß auch die Menge der Spaziergänger ist; alle werden sich bewegen, alle werden den Spaziergang mit möglichster Freiheit genießen, wie sie bei der großen Zahl der Menschen erreicht werden kann. Eine der Fundamental-Thatsachen für die soziale Organisation ist also: die Beschränkung der individuellen Freiheit, soweit es nöthig ist, um die öffentliche Ordnung und die Allen gebührende Freiheit zu erhalten.

Der Landmann, welcher ein Feld bebaut, an dessen Gränzen kein Besitzthum Anderer vorhanden ist, kann das überflüssige Wasser dorthin leiten, wohin er will; im Gegentheil aber darf er es nicht in der Weise ableiten, daß es auf andere Felder fließt, sie überschwemmt und beschädigt. Das Eigenthum des Einen beschränkt also die Freiheit des Anderen; da alle Menschen Eigenthümer von Etwas sind, so ist die Freiheit Aller durch das Eigenthum der Anderen beschränkt.

178. Hieraus kann man nach ihrem wahren Werthe die Gedankenlosigkeit derer beurtheilen, welche von der individuellen Freiheit, wie von einer absoluten Sache sprechen, die ohne eine Art von Sacrilegium nicht angerührt werden dürfe; sie glauben, einen philosophischen Gedanken auszusprechen und sagen in der That eine der größten Ungereimtheiten. Die absolute individuelle Freiheit ist in jedem sozialen Organismus unmöglich; diejenigen, welche sie proklamiren, müssen nothwendig damit anfangen, Alles aufzulösen, und die Menschen in die Wälder zu zerstreuen, um dort wie die Thiere zu leben.

Kapitel XXIII.

Recht des Eigenthums.

Abschnitt I.

Stand, Wichtigkeit und Schwierigkeiten der Frage.

179. Das Eigenthum, wenn dieses Wort in seiner allgemeinsten Bedeutung genommen wird, ist die Zugehörigkeit eines Objektes zu einem Subjekt, die durch das Gesetz gesichert ist. Wenn dieses Gesetz das Naturgesetz ist, so ist das Eigenthum natürlich; wenn ein positives, positiv. In dem ersteren Sinne können wir sagen, daß der Mensch Eigenthümer seiner intellektuellen, moralischen und physischen Fähigkeiten, weil das Naturgesetz ihm diese Zugehörigkeit gewährleistet, so daß derjenige das Gesetz verletzt, der ihn in dem Gebrauche jener Fähigkeiten stört. Es ist klar, daß wir hier von Eigenthum nur in Bezug auf die übrigen Menschen sprechen; denn wenn das Individuum in seiner Beziehung zu Gott betrachtet wird, so ist dieses Eigenthum nichts weiter, als eine Nutznießung; hierauf haben wir eines der Argumente gegründet, welche die Immoralität des Selbstmordes beweisen. (Kap. XV. Absch. 5.)

Die Menge und Verschiedenheit der sozialen Beziehungen ruft schwierige Verwicklungen bei der Erwerbung und Er-

haltung des Eigenthums hervor und die Jurisprudenz findet hier ein weites Feld, wo sie sich verbreiten kann, indem sie die Prinzipe der Gerechtigkeit und Billigkeit mit dem öffentlichen Nutzen combinirt. Indem wir dasjenige übergehen, was der Moralphilosophie nicht angehört, werden wir uns darauf beschränken, die allgemeinen Prinzipe festzustellen, welche in dieser Materie maßgebend sind und damit anfangen, die Grundlagen zu untersuchen, auf welchen das Eigenthumsrecht beruht.

180. Worauf gründet sich das Recht des Eigenthums? Warum gehören gewisse Sachen einem Individuum mit Ausschluß der Uebrigen? Warum haben nicht Alle ein Recht auf Alles?

Es ist gegenwärtig nothwendiger, als zu anderen Zeiten, das Recht des Eigenthums gründlich zu studiren, da es lebhaft durch auflösende Lehren bekämpft und durch verwegene Sekten bedroht wird, welche wahrscheinlich noch tiefe Erschütterungen in der Zukunft der modernen Gesellschaften verursachen werden.

181. Kann das Recht des Eigenthums auf die individuelle Arbeit allein, die zur Erwerbung eines Objektes unternommen wird, sich gründen? Nein. Es werden gleichzeitig zwei Kinder geboren; das eine hat keinen weiteren Schutz, als ein Armenhaus ihm gewährt, das andere ist Besitzer unermeßlicher Reichthümer; gleichwohl konnte das Letztere ebensowenig arbeiten, als das Erstere; beide haben soeben das Licht der Welt erblickt.

182. Kann vielleicht das Recht des Eigenthums auf die Bedürfnisse sich gründen, welche zu befriedigen sind? Nein. Im Gegentheil, die Vertheilung von Allem zu gleichen Theilen wäre dann gerechtfertigt; denn in der natürlichen Ordnung haben alle Menschen dieselben Bedürfnisse, und die vorhandenen Unterschiede bezögen sich nur auf die physischen Qualitäten eines Jeden, z. B. ob Jemand mehr oder weniger Speise bedarf, mehr oder weniger gegen Hitze und Kälte empfindlich ist u. s. w. Bei dieser Annahme könnten die künstlichen Be-

dürfnisse nicht in Anschlag kommen, weil bei ihnen die Ungleichheit erst aus dem Reichthum entsteht, also aus einer Thatsache, welche dem Prinzip des angenommenen Rechtes zuwider wäre.

183. Die persönliche Arbeit bei der Erwerbung erklärt in gewisser Weise das Eigenthum in seinem ersten Anfange, nicht aber in seiner Entwicklung, wie es in jeder Gesellschaft, sie mag noch so wenig fortgeschritten sein, sich darbietet. Der Wilde, welcher ein Thier tödtet, ist Eigenthümer desselben, und das Recht, mit seinem Fleisch sich zu nähren und seinem Fell sich zu kleiden, gründet sich auf die Arbeit, die ihm ihre Erwerbung gekostet hat. In einem Walde fruchttragender Bäume ist jeder Wilde Eigenthümer dessen, was er braucht, um seinen Hunger zu stillen; dieses Recht gründet sich auf die Bedürfnisse selbst, die er zu befriedigen hat und applizirt sich auf eine besondere Frucht allein durch die Arbeit, sie zu sammeln.

184. Allein diese Einfachheit des Eigenthumsrechtes dauert nicht lange; sie bleibt nicht einmal bei den herumirrenden Horden bestehen. Der Wilde, welcher Eigenthümer des Thierfelles ist, will es einem Anderen geben; hier finden wir schon einen neuen Titel; der zweite besitzt es nicht mehr durch seine Arbeit, sondern durch Geschenk. Der Wilde vermacht, bevor er stirbt, seinen Kindern oder Verwandten die Felle, die er besitzt: wiederum ein neuer Titel, die Erbfolge. Bei diesen Titeln sehen wir immer einen Zweck: die Befriedigung der Bedürfnisse der Individuen, denen das Eigenthum übermacht wird. Aber hier kann ein neuer Gesichtspunkt hinzukommen: der Besitzer setzt fest, daß nach dem Tode des Einen seiner Erben, der Besitz auf einen Anderen übergeht, den er bestimmt; hier finden wir das Eigenthum durch den verstorbenen Hinterlasser beschränkt; dieser fährt in gewisser Weise fort, es zu besitzen, da er die successiven Uebergänge desselben bestimmt. Noch größer wird die Schwierigkeit, wenn der Verstorbene gewollt hat, daß Niemand sein Eigenthum besitze, sondern daß es aufbewahrt werde als Andenken an die Geschicklichkeit und

Kühnheit des Jägers; hier behält er seinen Besitz noch nach dem Tode, da er die Möglichkeit ausschließt, daß ein Anderer sich zum Eigenthümer mache.

185. Worauf gründen sich diese Rechte? warum haben sie in der Gesellschaft Geltung gefunden? welches ist ihre Gränze? welches ist die Macht der öffentlichen Gewalt, sie zu erweitern, zu beschränken oder zu modifiziren? Dies sind Fragen, welche in die soziale Organisation tief eingreifen, und von denen der größere Theil der Civilgesetzgebung abhängt.

Das Recht des Eigenthums wird nicht vollständig verstanden, wenn man es nicht in allen seinen Beziehungen betrachtet; einseitige Gesichtspunkte führen zu höchst verderblichen Resultaten. In wenigen Gegenständen erzeugt eine exclusive Methode noch tiefergreifende Irrthümer. Hier ist ein Ganzes vorhanden, dessen Theile nicht getrennt werden können, ohne zerstört zu werden. In dem Eigenthumsrecht verbinden sich die ewigen Prinzipe der Moral mit den individuellen, häuslichen und öffentlichen Bedürfnissen, mit ökonomischen Gesichtspunkten und endlich mit dem Zweck, zu verhindern, daß die Gesellschaft einer beständigen Störung ausgesetzt sei.

Untersuchen wir diese Elemente und prüfen wir, was jedem derselben zukommt.

Abschnitt II.

Das Fundamental-Prinzip des Eigenthumsrechtes ist die Arbeit.

186. Angenommen, es gebe noch gar kein Eigenthum, so ist offenbar der gerechteste Titel für seine Erwerbung die Arbeit, welche auf die Hervorbringung oder Bildung eines Objektes verwendet wird. Der Baum, der an der Meeresküste eines von Wilden bewohnten Landes wächst, gehört Niemandem; wenn aber einer von diesen ihn umhaut, ihn aushöhlt und aus ihm ein Canoe macht, um das Meer zu beschiffen, gibt es einen noch gerechteren Titel, um dem Wilden

den Besitz seines plumpen Schiffes zuzusprechen? Dieses Recht gründet sich auf die Natur der Sachen selbst. Der Baum gehörte, bevor er verarbeitet wurde, Niemandem; jetzt aber ist er kein eigentlicher Baum mehr, sondern ein neues Objekt; die Materie, das Holz, hat die Form eines Canoes angenommen; und der Werth, den es hat für die Bedürfnisse der Schifffahrt, ist Folge der Arbeit des Wilden. Diese Form ist der Ausdruck der Arbeit; sie repräsentirt die Mühen, die Anstrengungen, den Schweiß dessen, der sie hervorgebracht hat, und so ist das Eigenthum in diesem Falle eine Art von Fortsetzung des Eigenthums der Fähigkeiten, die bei der Verfertigung angewendet wurden.

Der Urheber der Natur hat uns der Arbeit unterwerfen wollen; die Arbeit aber muß uns nützlich sein, sonst hätte sie keinen Zweck. Der Nutzen würde sich nicht verwirklichen, wenn die Frucht der Arbeit nicht dem Arbeiter gehörte; wenn Alles Allen gehörte, denn hätte der Arbeitsame gleiches Recht wie der Müssiggänger; die Mühen wären ohne Lohn und es fehlte der Antrieb zur Arbeit. Die Arbeit ist also ein natürlicher Titel für das Eigenthum der Frucht derselben; und die Gesetzgebung, welche dieses Prinzip nicht achtet, ist intrinsece ungerecht.

187. Die Besitznahme (occupatio, apprehensio), welche unter den Titeln der Erwerbung des Eigenthums angeführt zu werden pflegt, reduzirt sich auf den der Arbeit; denn jede Occupation setzt eine Handlung dessen voraus, der der Sache sich bemächtigt. Diese Art des Eigenthums dehnt sich aus je nach den Spuren, welche die Arbeit des Besitznehmenden in der in Besitz genommenen Sache zurückläßt. Bei einem Lande, welches Niemandem gehörte, genügte zu seiner Erwerbung nicht, daß Jemand in ihm erschiene und sagte: „dies Land ist mein;" noch auch, daß er es nach allen Richtungen durchstreifte. Sein Besitz wäre nicht gerecht, und könnte die Anderen nicht ausschließen, wenn er es nicht verbessert hätte, z. B. durch Bearbeitung, Urbarmachung, Bewässerung u. s. w.

Abschnitt III.

Wie das Prinzip der Arbeit auf die unentgeltlichen Uebertragungen sich anwendet.

188. Der Mensch beschränkt seine Affecte nicht auf sich selbst, sondern dehnt sie auf seines Gleichen aus, vor Allem auf sein Weib, seine Kinder, seine Verwandten. Wenn er arbeitet, so sucht er nicht bloß seinen eigenen Nutzen, sondern auch den der Personen, welche er liebt, die von ihm abhängen, oder zu deren Wohlsein er beitragen kann. Dies gründet sich auf die innersten Gefühle des Herzens; die Anwendung der Frucht der Arbeit des Menschen auf den Nutzen der Personen, für welche der Arbeiter zu sorgen hat, ist eine nothwendige Bedingung für die Erhaltung der Familien. Daß also die Güter des Vaters auf seine Kinder übergehen, ist ein Prinzip des Naturrechtes, welches man nicht aufheben kann, ohne die Liebe zur Arbeit in ihrem Ursprunge zu unterdrücken und die Beziehungen der häuslichen Gesellschaft zu stören.

189. Der Uebergang der Güter an die Nachkommen oder anderen Verwandten ist eine Anwendung desselben Prinzipes; das Gesetz folgt der Richtung der Affekte des Eigenthümers; es gewährleistet die Uebermachung des Eigenthums in derselben Ordnung, welche es in den Affekten des Besitzers voraussetzt und betrachtet das Recht nur dort als erloschen, wo es die Gränze des natürlichen Affektes annimmt.

Der Mensch hat aber nicht bloß Affekte für seine Familie; die Umstände erzeugen noch viele andere; und auch abgesehen von den Gefühlen, setzt sein freier Wille sich Zwecke, deren Erreichung er die Frucht seiner Arbeit widmet. Die Dankbarkeit, die Freundschaft, das Mitleid, die Verehrung, die Bewunderung verbinden ihn mit gewissen Personen außerhalb des Kreises seiner Familie, oder lassen ihn einen Unterschied zwischen den Individuen derselben machen, indem er gewissen den Vorzug vor anderen gibt, ohne sich streng an die Stufenleiter der größeren oder geringeren Nähe der Verwandtschaft zu halten. Zwecke

des öffentlichen Nutzens, der Wunsch, seinen Namen zu verewigen, oder andere Absichten bewirken, daß er einer Einrichtung, einem Werke, einen Theil seiner Güter zuwenden will. In allen diesen Fällen tritt der Wille des Eigenthümers ein und muß aus Gründen der Billigkeit und des Nutzens geachtet werden. Je mehr dieser Wille geachtet wird, um so größeren Antrieb zur Arbeit hat der Mensch; denn, geneigt an die Zukunft der Personen zu denken, die er liebt, fühlt er, daß seine Kräfte erschlaffen und seine Thätigkeit abnimmt, sobald er der freien Disposition über das, was er durch seine Arbeit erwirbt, eine Gränze gesteckt sieht. Dies ist der Grund der Gerechtigkeit und des Nutzens der Achtung der Schenkungen und Testamente, d. h. der Uebertragungen der Frucht seiner Arbeit, welche der Mensch während seines Lebens und für die Zeit nach seinem Tode vornimmt.

190. Wir haben also gefunden, daß das Fundamental-Prinzip des Eigenthums, im Rechtsgebiete betrachtet, die Arbeit ist; und daß die Uebermachungen desselben, welche vom Gesetze anerkannt und geheiligt sind, als ein beständiger Tribut betrachtet werden müssen, welchen die Gesetze der Arbeit des ersten Besitzers zollen. Dieses lichtvolle Prinzip zeigt, wie heilig das Recht des Eigenthums ist, und mit welcher Vorsichtigkeit man zu Werke gehen müsse bei Allem, was dasselbe nahe oder fern berührt; es lehrt aber auch, welch' schlechten Gebrauch diejenigen von ihren ererbten Reichthümern machen würden, die dieselben nicht zum Wohle ihrer Mitmenschen verwendeten, und in Müssiggang die Frucht der Aktivität des ersten Besitzers verzehrten, indem sie den Schutz des Gesetzes anriefen, um dem Zweck desselben Gesetzes entgegen zu handeln.

Abschnitt IV.

Wie das Prinzip der Arbeit auf die nicht unentgeltlichen Uebertragungen sich anwendet.

191. Die Uebertragung des Eigenthums geschieht nicht immer unentgeltlich; zuweilen ist nur ein Tausch vorhanden;

man überträgt das Eine um das Andere zu gewinnen. Der Käufer überträgt dem Verkäufer das Eigenthum des Geldes, aber mit der Absicht und unter der Bedingung, das Eigenthum des gekauften Objektes zu gewinnen. Da jedes Eigenthum sich ursprünglich auf die Arbeit gründet, so folgt, daß alle Tausche unter den Menschen sich auf die Vertauschung einer Quantität der Arbeit zurückführen lassen. Der Gutsherr gibt seinen Arbeitern Nahrung und Kleidung, welche Dinge ihm und seinen Vorfahren physische und intellektuelle Arbeit gekostet haben; dies geschieht aber, um als Tausch dafür die Arbeit zu empfangen, welche die Leute ihm geleistet haben und deren Werth in der Erde bleibt, die durch den Anbau verbessert ist. Nehmen wir an, der Arbeitslohn werde in Geld ausgezahlt; dies hat der Herr nicht ohne seine und der Seinigen Arbeit erworben; wenn er ihnen also das Geld gibt, so gibt er ihnen die Frucht einer Arbeit. Die Arbeiter empfangen in dem Gelde das für ihre Erhaltung Nothwendige; sie besitzen in ihm ein Zeichen der Arbeit, die sie für einen Anderen verrichtet; so daß man das Geld überhaupt als ein Zeichen einer Reihe von Arbeiten betrachten kann, in all' den Händen, durch die es geht. Es ist ein leicht zu handhabender Werth, den die Menschen zum allgemeinen Zeichen angenommen haben, und man hat kostbare Metalle dazu gewählt, damit die Verfälschung schwieriger und die Arbeit gewährleistet sei durch den inneren Werth des Zeichens selbst, das sie darstellt. Dies führt mich dazu, einige Worte über einen Gegenstand zu sagen, über den sehr viel gesprochen worden ist.

Abschnitt V.

Der Wucher.

192. Da die Arbeit der primitive Ursprung des Eigenthums ist, so ist offenbar, welche Gerechtigkeit, welche tiefe Weisheit, welche Vorsicht und welche Fülle von politischer Oeconomie in dem Moralgesetz enthalten ist, das die Erwerbung

ohne Arbeit verbietet. Diejenigen, welche das Verbot des Wuchers bekämpften, haben sich damit als sehr oberflächliche Geister erwiesen. Das Fundamental-Prinzip dieses Verbotes ist das folgende: Man kann keine Frucht von demjenigen verlangen, was keine hervorbringt.

193. Wenn also das Verbot des Wuchers wohl verstanden wird, so ist es ein Gesetz, um zu verhindern, daß die Reichen auf Kosten der Armen leben und diejenigen, welche nicht arbeiten, ihre Stellung mißbrauchen, um sich aus dem Schweiße derer, welche arbeiten, Vortheil zu ziehen.

Von diesem Gesichtspunkte aus und wenn man die nöthigen Anwendungen zu machen versteht, kann man auf alle Schwierigkeiten antworten, diejenigen eingeschlossen, welche aus der neuen industriellen und merkantilen Organisation erwachsen, wo der Geldwerth, in Metall oder Papier, eine besondere Wichtigkeit erlangt hat.

Kapitel XXIV.

Die Gesellschaft in ihren Beziehungen zur Moral und Religion.

194. Aus der vorgetragenen Lehre folgt, daß die persönliche Sicherheit und die Achtung des Eigenthums die hauptsächlichsten Zwecke der Gesellschaft sind, insofern sie beschützt; was ihr obliegt, insofern sie befördert, gehört nicht in das Gebiet der Moralphilosophie, kommt aber gleichwohl mit den Moral-Prinzipen in Berührung. Ich werde mich deßhalb auf kurze Andeutungen beschränken.

195. Nach der Lehre einiger Publizisten soll der Staat sich gegen Alles gänzlich indifferent verhalten, was sich nicht auf das materielle Wohl und die Entwicklung der Wissenschaften und Künste bezieht. Für sie besteht der Fortschritt der Völker in der Vermehrung ihres Reichthums und das Ziel ihrer Vollkommenheit in der Fülle materieller Genüße, die durch die schönen Künste genährt und verfeinert und mit dem Glanz

der Wissenschaften geschmückt werden wie mit prächtigen Leuchtern, die bei einem Feste brennen. Solche Ideen von der sozialen Vollkommenheit sich bilden, heißt die Würde der menschlichen Natur verkennen und ihre erhabene Bestimmung selbst in denjenigen Dingen, welche das Leben auf Erden betreffen, vergessen. Es ist klar, daß die Pflichten der Staatsgewalt nicht mit denen der religiösen Gewalt verwechselt werden dürfen und daß man nicht verlangen darf, daß jene um den inneren Menchen sich kümmere, während sie allein auf den äußeren Einfluß ausüben kann; aber hieraus folgern, der Staat müsse atheistisch in der Religion und epikureisch in der Moral sein, dies ist ein unermeßlicher Unterschied. Wenn im Staate die moralischen Pflichten hintangesetzt werden und man das Recht bloß als ein Mittel der äußeren Organisation betrachtet, so untergräbt man die Basis eben des Gebäudes, das man befestigen will. Die sozialen Beziehungen vereinfachen sich dem Anschein nach; aber in Wirklichkeit verwickeln sie sich in erschreckender Weise, da es keine schlimmeren Verwickelungen gibt, als jene, welche aus dem Innern eines verdorbenen Volkes hervorgehen.

196. Das Civilrecht, als ein bloßes Mittel der Organisation, und ohne Beziehung zu den Moralprinzipen betrachtet, ist ein Körper ohne Seele, eine Maschine, welche ihre Funktionen nur durch Anwendung von Gewalt erfüllt und deren Bewegungen in dem Augenblick stille stehen, wo sie aufhört, den äußeren Impuls zu empfangen. Das Recht kann unmöglich, während es das Leben der öffentlichen Gesellschaft ist, eine todte Sache sein; wenn es eine solche wäre, so würde es unfähig sein, den sozialen Körper zu beleben, es wäre nur eine Verwaltungsregel, die keinen anderen Schutz hätte, als ein Schild: die Strafe.

Der Gesetzgeber darf nie aus dem Auge verlieren, daß die Legitimität nicht synonym ist mit äußerer Legalität und daß die Gesetze, um geachtet zu werden, etwas mehr, als die Maßregeln brauchen, durch die sie gegeben und die Strafen, mit denen sie sanktionirt werden. In den Augen des Menschen-

geschlechtes ist nur das Gerechte achtungswerth und die Gesetze hören auf Gesetze zu sein, wenn sie nicht gerecht sind, und sie verlieren den Charakter der Gerechtigkeit, wenn sie, sollten sie auch Gerechtigkeit enthalten, nur als äußere Mittel erscheinen, welche kein anderes Prinzip, als das des Nutzens, und keine andere Sanktion, als die der Gewalt, haben. Jener Nutzen selbst wird sehr bald bestritten, Dank der Veränderlichkeit der durch die sozialen Beziehungen dargebotenen Gesichtspunkte, und jene Gewalt ist sehr bald überwunden, weil einige Wenige, welche regieren, nichts vermögen gegen die Vielen, die gehorchen, wenn diese den Gehorsam nicht fortsetzen wollen. Wohl muß man die Menschen anziehen durch die Hoffnung des Guten und im Zaum halten durch die Furcht des Bösen; aber beides muß beherrscht werden durch die Ideen der Gerechtigkeit und Moralität, ohne welche die menschlichen Handlungen sich auf Operationen der Spekulation reduziren, wo jeder auf seine Weise rechnet und dies oder jenes angreift, je nach der Wahrscheinlichkeit des guten oder schlechten Erfolges. Dann ist der einzige Damm gegen das Uebel die Einschüchterung und die Beförderung des Guten beschränkt sich auf die Mittel der Corruption d. h. die Gesellschaft bewegt sich durch die zwei niedrigsten Triebfedern: den Egoismus und die Furcht. Nein, nicht so soll die Gesellschaft organisirt sein; dies hieße, in ihr Herz den Keim des Todes legen, der sich mit desto größerer Schnelligkeit entwickeln wird, je größer die Fortschritte der Wissenschaften und Künste und je reichlicher und verfeinerter die sinnlichen Genüsse sind. Die Gesellschaft, die aus Menschen besteht, von Menschen regiert wird, zum Wohl der Menschen angeordnet ist, kann nicht durch Prinzipe geleitet werden, welche denen widersprechen, die den Menschen selbst regieren. Dieser erlangt seine Vollkommenheit nicht allein durch Entwicklung seiner intellektuellen Fähigkeiten und durch Verschaffung materiellen Wohlseins; im Gegentheil, wenn er beides erreicht und dabei ohne Moralität ist, wird seine Verdorbenheit um so größer, und weit entfernt, daß die Genüsse ihn glücklich machen,

schwankt sein Leben, verzehrt durch den Durst nach Vergnügen oder aufgerieben durch Ermattung und Eckel, beständig zwischen wahnsinniger Aufregung und Erschlaffung des Ueberdrusses und anstatt des Glückes, das er sucht, findet er eine Quelle von Unmuth und Leiden.

197. Die Natur des Menschen und die gesunde Vernunft lehren also, daß die Moral ein wahres und sehr großes öffentliches Interesse ist, welchem der erste Rang gebührte schon um der Güter willen, die sie hervorbringt, und der Uebelstände, die sie verhindert. Es ist jedoch zu beachten, daß die Moral, obgleich in hohem Grade nützlich, nicht als ein Objekt des bloßen Nutzens behandelt sein will; sie will, daß man sie achte, sie liebe, um ihrer selbst willen, und daß die heilsamen Wirkungen, obgleich sie von ihr mit voller Sicherheit gehofft werden können, von ihr nicht erwartet werden wie die Produkte der Manufaktur von einer Maschine. Wenn man damit anfängt, die Moral zu loben als eine bloß nützliche Sache, so verliert die Rede ihre Kraft; die Frage verwandelt sich in eine Rechnung, wobei die Menschen nicht geneigt sind auf Ermahnungen zur Tugend zu hören. Noch weit mehr aber schadet man der Moral, wenn man sie als ein Mittel rühmt, die Massen zu regieren, indem man durch sie die Unwissenheit der größeren Menge ersetzen will; dies heißt ebensoviel als die Immoralität predigen, weil man für die letztere eine der mächtigsten Leidenschaften des Menschen, den Stolz aufregt. Von dem Augenblick an, wo die Moral nichts Anderes mehr sein soll, als die Regel des dummen Volkes, wird Niemand mehr moralisch sein wollen, um nicht für einen Dummen und Unwissenden gehalten zu werden.

198. Was von der Moral gesagt wurde, kann auch auf die Religion angewendet werden. Wenn sie für eine bloß nützliche Thatsache ausgegeben wird, als ein Mittel die Unwissenden zu regieren, so verliert sie ihren erhabenen Charakter; sie hört auf, eine Stimme des Himmels zu sein und verwandelt sich in eine List der Schlauen, um

die Einfältigen zu beherrschen. Die Religion ist unzweifelhaft von unendlichem Nutzen für die Gesellschaft, selbst in dem rein politischen Gebiet; sie trägt mächtig bei, die öffentliche Gewalt zu stärken und die Völker gelehrig und vernünftig zu machen; sie ersetzt den Mangel an Kenntnissen bei der größeren Zahl; denn sie selbst ist für sich allein tiefe Weisheit; sie zügelt die Leidenschaften der Menge durch ihren milden Einfluß, ihre gewinnende Güte, ihre unaussprechlichen Tröstungen, ihre erhabenen Wahrheiten, ihre Gedanken der Ewigkeit; aber um dies zu thun, muß sie sein, was sie ist: Religion, eine göttliche, keine menschliche Sache, ein Objekt der Ehrfurcht, nicht ein Mittel der Regierung.

199. Welcher Irrthum, welche Blindheit, die Religion und die Moral als Triebfedern zu betrachten die nur für die Unwissenheit, die Armuth und die Schwäche anwendbar sind! Müssen etwa die Dämme weniger stark sein in dem Maße als der Andrang der Gewässer stärker ist? Braucht etwa das Pferd den Zaum weniger, wenn es feurig und unlenksam ist? Das geistige Licht ohne Moral ist verwüstendes Feuer: der Reichthum ohne Moral ein Anreiz zur Verderbniß. Die Macht ohne Moral verwandelt sich in Tyrannei. Die Aufklärung, der Reichthum, die Macht sind, wenn die Moral ihnen fehlt, eine dreifache Quelle von Calamitäten. Die Immoralität treibt auf den Weg des Bösen; die Aufklärung und der Reichthum vermehren die Mittel, und die Macht entfernt alle Hindernisse. Kann man wohl ein furchtbareres Ungeheuer denken, als dasjenige, welches das Böse glühend verlangt, es auf tausenderlei Weise auszuführen versteht, über Hilfsmittel aller Arten verfügt und jeden Widerstand beherrscht? Nein, nimmermehr ist die Religion und Moral nur für den Armen und Schwachen; nimmermehr ist es wahr, daß Religion und Moral in die Wohnung des Reichen und Mächtigen nicht einzudringen habe. Die Hütte des Armen ohne Moral ist ein widerwärtiger Gegenstand, flößt aber mehr Mitleid als Unwillen ein; der Palast des Großen mit dem Gefolge der Immoralität ist etwas Furchtbares; das Geld, die

Edelsteine und der Purpur selbst genügen nicht, um die abscheuliche Häßlichkeit der Verworfenheit zu verbergen, so wie weder die Wohlgerüche, noch die glänzenden Zurüstungen, noch die kostbaren Tapeten, noch die reichen Gewänder hinreichen, um den Schauer eines stinkenden Leichnams zu vermindern. Die Irreligion und die Immoralität verbreiten, wenn sie in den unteren Schichten sich befinden, einen tödtlichen Dunst, der die öffentliche Gewalt mordet; und wenn sie oben vorhanden sind, gleichen sie einem Feuerregen, der Alles in Staub und Asche verwandelt.

Kapitel XXV.

Das Civil-Gesetz.

200. Bei dem Lichte der aufgestellten Prinzipien und nachdem wir bereits erklärt haben, als wir von dem Ursprung und dem Wesen der Moralität handelten, worin das ewige Gesetz und das Naturgesetz bestehe, können wir uns nunmehr klare Ideen über das Civil-Gesetz bilden. Das Gesetz, sagt mit wunderbarer Kürze und Weisheit der heil. Thomas, ist „eine Anordnung der Vernunft, die auf das allgemeine Wohl abzielt und durch denjenigen verkündet wird, dem die Sorge für die Gesellschaft obliegt." (Rationis ordinatio, ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet promulgata.)

201. Das Gesetz ist eine Anordnung der Vernunft (rationis ordinatio). Die vernünftigen Wesen müssen durch die Vernunft, nicht durch den bloßen Willen dessen, der befiehlt, regiert werden. Der Wille ohne Vernunft ist Leidenschaft oder Laune; und die regierende Laune oder Leidenschaft ist Willkürlichkeit und Tyrannei. Man bemerke hier die philosophische Tiefe, welche in dem gewöhnlichen Ausdruck der Sprache liegt. Willkür nennt man das ungesetzliche Verfahren des Regierenden, indem man durch diesen Ausdruck die Wahrheit be-

bezeichnet, daß bei der Regierung nicht der Wille oder die Laune (arbitrium), sondern die Vernunft zu entscheiden hat.

Die Moral bezieht sich nicht bloß auf die Vernunft, sondern bildet einen wesentlichen Theil derselben und ist überdies ihre Vervollständigung, ihre Vollkommenheit, ihr Schmuck. Wenn man also sagt: Anordnung der Vernunft, so versteht man darunter zugleich eine den ewigen Prinzipen der Moral conforme Anordnung; die innerlich (intrinsece) unmoralischen Gesetze sind keine Gesetze, sondern Verbrechen; begünstigen nicht die Gesellschaft, sondern verderben und verwirren sie; sie rufen keine Verpflichtung hervor und verdienen keinen Gehorsam; es genügt, daß man, ohne ihnen zu gehorchen, sie mit Geduld promulgiren höre.

Zu sagen, daß jedes Gesetz, schon darum, weil es erlassen ist, auch wirkliches Gesetz und mithin verpflichtend sei, heißt die Fundamente der Moral zerstören, dem gesunden Sinne widersprechen, die Geschichte vernichten, das Menschengeschlecht belügen, die Tyrannei proklamiren, und das Verbrechen rechtfertigen. Was verlangten denn Tiberius und Nero und alle anderen Tyrannen, die die Erde verwüstet haben, und Ströme von Blut und Thränen fließen machten, noch mehr? Dies hieße nicht die öffentliche Autorität stärken, sondern sie tödten; man gestattet ihr den Mißbrauch ihrer Funktionen und sagt den Völkern: „Ihr seid verurtheilt, Allem zu gehorchen, was euch befohlen wird, sei es auch das Ungerechteste und Unmoralischeste!" Wehe dem Tage, wo man diese verbrecherische Sprache zu den Völkern spräche! Sofort würden sie sich in Gefahr erkennen, Opfer der Tyrannei zu werden; und ihre Geduld würde aufhören, sobald sie Mittel fänden, das Joch abzuwerfen.

202. Das Gesetz muß auf das allgemeine Wohl abzielen (ad bonum commune). Das Fundament des Gesetzes ist die Gerechtigkeit; sein Zweck das allgemeine Wohl. Die Gesetze sollen nicht gegeben werden für den Nutzen der Regierenden, sondern der Regierten; die Völker sind nicht für die Regierungen sondern die Regierungen sind für die Völker. Wenn derjenige,

welcher regiert, nur auf seinen eigenen Nutzen sieht und den öffentlichen vergißt, so ist er ein Tyrann; und auch wenn seine Autorität rechtmäßig ist, ist doch der Gebrauch, den er davon macht, tyrannisch. Hier gibt es keine Ausnahme irgend einer Klasse; jedes Gesetz, von welcher Art es immer sei, muß auf den öffentlichen Nutzen abzielen; wenn ihm diese Bedingung fehlt, so verdient es nicht den Namen des Gesetzes. (S. Kap. XVIII. u. XXI.)

203. Die Gesetze können vergünstigende Ausnahmen in Betreff gewisser Individuen oder Klassen machen; aber dieser Unterschied muß durch Gründe des öffentlichen Nutzens motivirt sein. Wenn dieses Motiv fehlte, so wäre er ungerecht. Sowie die Menschen nicht das Erbtheil der Regierungen sind, so sind sie auch nicht dasjenige gewisser Klassen. Die Aristokratie verschiedener Art, die wir in der Geschichte der Völker finden, hatte jenen Zweck des öffentlichen Nutzens; und als sie von ihm sich entfernte, ging sie zu Grunde. Die Unterschiede und Vorzüge, welche den Individuen und den Klassen zugestanden werden, sind nicht dazu ertheilt, um den Stolz zu nähren oder der Eitelkeit zu schmeicheln; je höher die Erhebung, desto größer sind die Pflichten. Die höchsten Klassen haben die Pflicht, ihre Vortheile und ihr Vorgewicht zum Wohle der niederen zu verwenden; wenn sie dies thun, ertheilen sie keine Gnade, sondern erfüllen eine Pflicht; wenn sie es vergessen, so hört ihre Höhe auf, nützlich zu sein; das Gesetz, welches sie beschützt, verliert sein Leben, welches in dem Grunde des öffentlichen Nutzens bestand, der die Erhebung rechtfertigte, und sehr bald sorgt die Vorsehung dafür, das Gleichgewicht herzustellen, indem sie zuläßt, daß die Stürme sich entfesseln und wie eine Hand voll Staub das Werk von Jahrhunderten zerstreuen.

204. Das Gesetz muß verkündigt, promulgirt sein (promulgata). Das nicht gekannte Gesetz verpflichtet nicht und es kann nicht gekannt werden, wenn es nicht verkündigt ist. Die moralischen Akte fordern Freiheit, und diese setzt Erkenntniß voraus.

205. Das Gesetz muß endlich von demjenigen gegeben sein, dem die Sorge für die Gesellschaft obliegt (ab eo, qui curam communitatis habet). Das Gesetz muß von der öffentlichen Gewalt ausgehen. Welches auch immer die Form dieser sei, monarchisch, aristokratisch, demokratisch oder vermischt, sie hat die Macht, Gesetze zu geben, denn ohne dies könnte sie ihre Funktionen nicht erfüllen. Regieren kann man nicht ohne Regel; die Regel ist das Gesetz.

206. Es ist zu beachten, daß in dieser Definition des Gesetzes die Idee der Gewalt, auch nicht einmal in Form der Strafe, keine Stelle gefunden hat. Der tiefsinnige Urheber jener Definition glaubte mit Recht, daß die Sanktion durch die Strafe nicht zum Wesen des Gesetzes gehöre; die Strafe ist das Schild, oder wenn man will, das Schwert des Gesetzes, gehört aber nicht zu seinem Wesen. Im Gegentheil, die Strafe ist eine traurige Nothwendigkeit, zu welcher der Gesetzgeber greift, um dasjenige zu ersetzen, was dem rein moralischen Einfluß fehlt. Die vollkommenste Gesetzgebung wäre jene, bei der nie gedroht zu werden brauchte, weil sie auf Menschen Anwendung hätte, welche die Furcht vor der Strafe nicht bedürften, um das Befohlene zu erfüllen. Wenn der Mensch allein aus Furcht vor der Strafe gehorcht, so geht er wie ein Sklave zu Werke; er vergleicht die Vortheile des Ungehorsams mit den Uebeln der Züchtigung, und da er findet, daß diese durch jene nicht aufgewogen werden, wählt er den Gehorsam. Wenn er jedoch, anstatt aus Furcht zu handeln, aus rein moralischen Gründen gehorcht, weil es seine Pflicht ist, weil er gut handelt, dann veredelt ihn der Gehorsam; denn da er mit voller Freiheit zu Werke geht, mit voller Herrschaft über sich selbst, so unterwirft er sich nicht dem Menschen, sondern dem Gesetz, und das Gesetz ist für ihn keine bloß menschliche Regel, sondern eine Forderung der Vernunft und der Gerechtigkeit, ein Reflex der ewigen Wahrheit, ein Ausfluß der unendlichen Heiligkeit und Weisheit. Unter diesem Gesichtspunkt gehört das Gesetz dem Naturrecht und dem gött-

lichen Recht an, und diejenigen, welche diese letztere Qualität desselben bestritten und sie als Ausdruck der Sklaverei betrachtet haben, mußten sehr oberflächlich sein, da sie nicht bemerkten, daß hierin die einzige sichere Bürgschaft der wahren Freiheit gegeben sei.

Kapitel XXVI.

Die Abgaben.

207. Es ist nicht möglich, einen Staat ohne die nöthigen Mittel zu regieren; hierauf gründet sich die Gerechtigkeit der Abgaben. Die Gesellschaft schützt das Leben und die Interessen der Vereinigten; also müssen diese in entsprechendem Verhältniß dazu beitragen, um die für die Mittel der Regierung nöthigen Summen aufzubringen.

208. Die Art der Einziehung der Abgaben findet auf Wegen statt, die nach den Gesetzen und Gebräuchen der verschiedenen Länder verschieden sind; doch gibt es zwei Grundsätze, von denen nie abgesehen werden darf: 1) Es ist nicht erlaubt, mehr als das für die gute Regierung des Staates Nothwendige zu verlangen; 2) die Vertheilung der Lasten muß nach einem von der Gerechtigkeit und Billigkeit geregelten Verhältniß geschehen.

209. Daß nicht mehr als das Nothwendige eingezogen werden darf, ist unzweifelhaft. Die öffentliche Gewalt ist nicht Herr des Eigenthums der Unterthanen; wenn diese ihr eine bestimmte Quantität übergeben, so bezahlen sie ihr nicht eine Schuld, wie einem Herren, sondern verschaffen ihr ein Hülfsmittel, um gut zu regieren. Wenn die öffentliche Gewalt mehr als das Nothwendige verlangt, so verdient sie in den Augen der gesunden Moral denselben Namen, den man denjenigen gibt, die sich fremdes Eigenthum zueignen. Dieser Name ist hart, aber er ist der rechte, und das Vergehen wird durch den Umstand noch erschwert, daß derjenige, welcher beraubt, derselbe ist, der beschützen sollte.

210. Die billige **Vertheilung** der Lasten ist ein anderer Fundamental-Grundsatz. Außer daß die Natur der Sache dazu zwingt, da, wenn der Arme ebenso, wie der Reiche, belastet wäre, die kleinen Kapitale erschöpft und die Quellen des öffentlichen Reichthums verstopft würden, spricht dafür ein mächtiger Grund der Gerechtigkeit. Wer mehr hat, empfängt durch den Schutz eine größere Wohlthat; ebendeßhalb, weil sein Eigenthum größer ist, nimmt er die schützende Thätigkeit der Regierung mehr in Anspruch und ist also verpflichtet, einen größeren Beitrag zu leisten. Man erlaube mir, die Sache durch ein einfaches Beispiel klar zu machen. Von zwei Eigenthümern besitzt der Eine nur wenige Häuser in einer Straße, dem Anderen gehören alle übrigen in derselben; wenn es sich darum handelt, einen Wächter für die Bequemlichkeit und Sicherheit der Straße aufzustellen, wer zweifelt daran, daß derjenige mehr beitragen muß, dem sie fast allein gehört?

211. Noch einen anderen Fundamental-Grundsatz gibt es in dieser Materie, der sich nicht bloß auf die Eintreibung und Anlegung der Steuern, sondern auf Alles überhaupt bezieht, was die Regierung des Staates betrifft, und zwar **den**, daß die öffentliche Gewalt **nie als wahrer Eigenthümer weder der Kapitalien noch der öffentlichen Aemter betrachtet werden darf, sondern als ein Verwalter, der über nichts willkürlich verfügen kann, und stets nach Gründen des öffentlichen Nutzens, die durch die gesunde Moral geregelt sind, verfahren muß.** Die öffentlichen Kapitalien können nur zum öffentlichen Nutzen verwendet werden; die Gehälter selbst, welche den Beamten verabreicht werden, sind nichts anderes, als Mittel, mit Anstand die Räder der Staatsverwaltung zu erhalten. Die Aemter dürfen aus keinen anderen Motiven, als denen des öffentlichen Nutzens dotirt und versorgt werden; wer von dieser Regel sich entfernt, verfügt über dasjenige, was nicht **sein** ist und ist ein wahrer **Betrüger.** Die Posten dürfen nicht creirt oder erhalten werden, um die Per-

sonen zu beschäftigen; im Gegentheil, die Beschäftigung dieser hat keinen anderen Zweck, als die Besorgung des Amtes; wenn die Aemter für die Menschen und nicht die Menschen für die Aemter sind, so wird die Ordnung umgekehrt, eine Ungerechtigkeit begangen und das Besitzthum der Völker verschwendet, und der Akt ist deßhalb nicht weniger unmoralisch, weil er in größerem Maaßstabe begangen wird; ebendadurch wird vielmehr die Verantwortlichkeit noch schwerer.

212. Dies sind die wahren Grundsätze der Vernunft, der Moral, der Gerechtigkeit, der Zweckmäßigkeit in Bezug auf die Regierung des Staates. Mag auch das Elend und die Bosheit der Menschen sie noch so oft verkannt haben, hören wir darum nicht auf, sie zu verkünden, sie wiederholt einzuschärfen; mögen sie sich tief in das öffentliche Bewußtsein einprägen, dessen Macht stets groß ist, um Uebel zu verhindern. Wenn viele Verderbniß vorhanden ist, so bedenken wir, daß ohne den Zaum des öffentlichen Bewußtseins sie noch unendlich größer wäre, und sowie das individuelle moralische Elend und die individuellen Schlechtigkeiten nicht verhindern, daß die Moral als Regel des Privatlebens verkündet werde, so dürfen auch die Ungerechtigkeiten und Aergernisse in den Staaten uns nie abhalten, die Moral und Gerechtigkeit als die Regeln des öffentlichen Verhaltens zu proklamiren.

Die Unvernunft, die Ungerechtigkeit, die Immoralität präscribirt nie; sie erlangen nie eine feste Begründung, sondern zittern immer; sie weichen zurück oder dringen nicht so sehr vor, als es sonst der Fall wäre, wenn sie die Proteste der Vernunft, der Gerechtigkeit und der Moral hören.

Kapitel XXVII.

Strafen und Belohnungen.

213. Die Ordnung des Universums muß Mittel für ihre Durchführung und Mittel für ihre Aufrechterhaltung

haben. Der Mechanikus nimmt seine Maaßregeln, damit die Maschine auf entsprechende Weise die Funktionen erfülle, die er sich vorgesetzt hat, und wer immer einen Zweck zu erlangen wünscht, wendet die geeigneten Mittel an, um ihn zu erreichen. Bei den unfreien Wesen verwirklicht sich und erhält sich die Ordnung durch nothwendige Gesetze; aber diese sind nicht anwendbar, wenn es sich um freie Kräfte handelt. Es muß daher ein Ersatz für jene Nothwendigkeit vorhanden sein, ein Mittel, das, während es die Freiheit des Agens achtet, die Durchführung und Aufrechterhaltung der Ordnung gewährleistet. Wenn es nicht so wäre, würde die Welt der Intelligenzen in einem unvollkommneren Zustande als die Körperwelt sich befinden. Dieses Mittel, diese Bürgschaft der Durchführung und Erhaltung der moralischen Ordnung, ist der moralische Einfluß durch die Furcht oder die Hoffnung: die Strafe und die Belohnung.

214. Gott hat den Geschöpfen die Ordnung vorgeschrieben, die sie in ihrem Verhalten bewahren sollen; die Geschöpfe können, in Kraft ihrer Freiheit, dasjenige auch nicht ausführen, was ihnen geboten ist; wenn wir annehmen, daß es weder Belohnung noch Strafe gibt, so befindet sich die Verwirklichung und Erhaltung der gesetzten Ordnung vollständig in der Hand des Geschöpfes und der Schöpfer ist, so zu sagen, entwaffnet und ohnmächtig einem freien Wesen gegenüber, welches sagt: „Ich will nicht." Dies zeigt den tiefen Grund, auf welchem die Lehre von der Belohnung und der Strafe beruht; mit diesen beiden Hebeln bleibt der Wille frei, aber nicht ohne Beschränkung; um zu verhindern, daß er sage: „ich will nicht," wird er geschmeichelt durch die Hoffnung des Lohnes und eingeschüchtert durch die Drohung der Züchtigung, und wenn auch dies nicht hinreicht, ihn abzuhalten und das Geschöpf fortfährt, zu sagen: „Ich will nicht," so wird die Ordnung, die in der Sphäre der Freiheit nicht erhalten werden konnte, in der der Nothwendigkeit wiederhergestellt; die dem Schuldigen auferlegte Strafe ist eine Ausgleichung der

Unordnung, eine Genugthuung, die der moralischen Ordnung geleistet wird.

215. Die Strafe ist ein züchtigendes Uebel (malum afflictivum), das dem Schuldigen in Folge seiner Schuld bereitet wird. Ihre Zwecke sind folgende: 1) Wenn sie angedroht wird, ist sie ein Verhinderungsmittel (Präventiv) für das Vergehen, und mithin ein Mittel für die Verwirklichung und Erhaltung der moralischen Ordnung. 2) Wenn sie verhängt wird, ist sie eine Wiederherstellung (Reparation) der moralischen Ordnung und mithin ein Mittel, das verlorene Gleichgewicht wiederherzustellen, und 3) eine Verhinderung künftiger Vergehen in dem Schuldigen und eine Lehre für diejenigen, welche die Strafe sehen.

Hieraus ergibt sich, daß die Strafe den Charakter der Sanktion, der Expiation, der Correktion und der Warnung hat. Der Sanktion, insofern sie das Gesetz stützt und seine Beobachtung gewährleistet; der Expiation, insofern sie eine Reparation der moralischen Unordnung ist; der Correktion, insofern sie auf die Besserung des Schuldigen abzielt; der Warnung endlich, insofern sie diejenigen zurückhält, welche sie über Andere verhängt sehen.

216. Der Charakter der Correktion findet sich in jeder Strafe, außer der letzten. So sind in der Gesellschaft die Geldstrafe, die Gefängnißstrafe, die Strafe des Prangers, der Verbannung, der Deportation, correktionelle Strafen, nicht aber die Todesstrafe; diese kann nicht bezwecken, den Schuldigen zu bessern, da dieser mit ihr aufhört, in der Gesellschaft zu sein.

217. Der einzige wesentliche Charakter jeder verhängten Strafe ist der der Expiation, der Sühne; denn wenn wir ein einziges Geschöpf in der Welt denken, welches sündigt, und dem deßhalb die letzte Strafe applizirt wird, so wird weder der Zweck der Besserung für den Gestraften, noch auch der Warnung vorhanden sein, da es keine Anderen gibt, die gewarnt werden können.

218. Was den Präventiv-Charakter der Strafe betrifft, welcher sie zur Sanktion des Gesetzes macht, so ist auch dieser nicht absolut nothwendig. Durch die bloße Existenz der moralischen Verpflichtung wird derjenige, der mit gebührender Kenntniß gegen dieselbe fehlt, verantwortlich und unterwirft sich den Folgen seiner Verantwortlichkeit; so daß, wenn wir annehmen, der Delinquent bemerke vollkommen die Häßlichkeit der Handlung, die er begeht, kenne aber die angedrohte Strafe nicht, derselbe nicht aufhören wird, ihr unterworfen zu sein, es sei denn, die Strafe wäre allein für den Fall verhängt, daß sie gekannt und verachtet würde.

219. Aus dieser Lehre folgt, daß es eine Verkennung der Natur der Strafen ist, dieselben allein als Besserungsmittel anzusehen. Die Strafe hat noch andere Zwecke als das Wohl des Schuldigen; zuweilen nimmt sie auf dieses Wohl Rücksicht, zuweilen sieht sie davon ab und bezweckt allein die Sühne und Warnung. Die Lehre, welche den Strafen nur den Charakter der Correktion beilegt, ist eine Folge des Nützlichkeits-Systems; diesem nach ist das moralisch Gute das für den, der es ausübt, Nützliche, und das Uebel das Schädliche; die Reparation oder Strafe muß demgemäß nichts Anderes sein, als eine Art von Lehre, damit der Schuldige besser seinen Nutzen verstehe und ein Mittel, damit er ihn suche.

Durch eine solche Lehre werden alle Strafen veredelt, und es ist mit der Strafe keine Schande mehr verbunden; der gezüchtigte Verbrecher ist nur ein Unglücklicher, der sich in seiner Rechnung irrte, und den man lehrt, besser zu rechnen. Bei dieser Annahme kann es keine letzte Strafe (poena finalis) auch unter den menschlichen Strafen geben, und es wäre große Inconsequenz vorhanden, wenn die Todesstrafe nicht verworfen würde.

220. Die Lehre, welche den Strafen den Charakter der Sühne nimmt, und ihnen allein den der Correktion läßt, scheint auf den ersten Blick sehr menschenfreundlich zu sein;

gibt es etwas noch mehr Philantropisches, als allein das Wohl des Schuldigen im Auge zu haben? Gleichwohl zeigt es sich, wenn man sie gründlich prüft, daß sie unmoralisch ist, die Ideen der Gerechtigkeit untergräbt, den Gefühlen des Herzens widerspricht, ja daß sie sogar höchst grausam ist.

221. Wenn die Strafe keinen anderen Zweck als die Besserung des Schuldigen hat, so folgt, daß die moralische Ordnung keine Reparation fordere, wie groß auch die Verletzungen seien, die sie erduldet. Dies heißt soviel als: es gibt keine Moralität und die Idee derselben entbehrt jedes Sinnes. Das Gleichgewicht der Natur hat seine Mittel der Erhaltung und Wiederherstellung, und man will, daß die moralische Welt diese Mittel entbehre? Gott will das moralisch Gute; die Creatur, in Kraft ihrer Freiheit, will es nicht; wird der Wille der Creatur über den des Schöpfers siegen, nicht bloß bei der Vollziehung des bösen Aktes, sondern auch in allen seinen Folgen, indem Gott ohne irgend ein Mittel bleibt, um das moralische Gleichgewicht und die gestörte Ordnung wiederherzustellen?

222. Noch ein anderer Schluß folgt aus dieser Lehre, und zwar der, daß die Strafe um so weniger anwendbar ist, je weniger Hoffnung der Besserung vorhanden, so daß, wenn wir einen so festen Willen denken, daß er, einmal für das Böse entschieden, sehr schwer mehr davon abgebracht werden kann, die Strafe fast keinen Zweck hätte, und wenn Gewißheit vorhanden, daß er nie vom Bösen ablassen werde, gar nicht anwendbar wäre. Wozu die Correktion, wenn keine Hoffnung der Besserung vorhanden ist? Diese Lehre ist schrecklich; denn anstatt die Strafe im Verhältniß der Bosheit zu vermehren, vermindert sie dieselbe, und der äußersten Gränze der Bosheit, der Verhärtung in derselben, gewährt sie das Privilegium der Immunität von jeder Strafe.

Hieraus wird man abnehmen, mit welcher Wahrheit ich oben sagte, daß die vorgegebene Milde der Correktion höchst unmoralisch sei. Uebrigens ist es nichts Neues, daß mit dem Mantel der Philanthropie sich die Apologie des Lasters bedeckt.

223. Der Schuldige, der bloß der Besserung wegen gestraft wird, befindet sich nicht unter der Hand der Gerechtigkeit, sondern unter der der Medizin; mit welchem Rechte sucht man ihn zu heilen, wenn er selbst nicht will? Dies möge folgender Dialog zwischen dem Delinquenten und dem Richter klar machen.

R. Du hast ein Verbrechen begangen und wirst dafür mit sechs Jahren Gefängniß gestraft.

D. Zu welchem Zweck?

R. Damit du dich besserst.

D. Es handelt sich also bloß um mein Wohl?

R. Um nichts Anderes.

D. Nun, dann verzichte ich auf diese Gnade.

R. Diese Verzichtleistung wird nicht angenommen.

D. Warum nicht? Handelt es sich nicht um mein Wohl? Wenn ich also nicht will, mit welchem Grunde verpflichtet man mich, die Wohlthat des Gefängnisses anzunehmen?

R. Es ist nothwendig, daß das Gesetz erfüllt werde.

D. Ich beklage mich über diesen Zwang und sage, daß er ungerecht ist. Man will mir Wohlthaten erweisen, und zwingt mich mit Gewalt, sie anzunehmen?

Wenn der Richter sich nicht auf die Idee der Warnung für Andere, um von der der Expiation zu schweigen, beruft, so muß man nothwendig zugeben, daß er auf die Entgegnungen des Delinquenten nichts antworten kann; wenn er aber von irgend Etwas redet, was nicht auf die Besserung sich bezieht, so gibt er die Besserungs-Theorie auf und kommt auf die gewöhnliche Anschauungsweise zurück.

224. Wenn jenes irrthümliche System angenommen würde, so käme selbst die Sprache in Verwirrung. Man könnte nicht sagen: „Der Schuldige verdient diese Strafe," sondern höchstens „dem Schuldigen nützt diese Strafe, für ihn paßt diese Strafe." Verdienen heißt, einer Sache würdig sein, und wenn es sich um Züchtigung handelt, schließt es die Idee der Expiation ein. Wenn diese fehlt, fehlt das

Verdienst, die moralische Idee der Strafe, und sie wird zu einer bloßen Maßregel der Nützlichkeit, anstatt eine Wirkung der Gerechtigkeit zu sein.

Wer sieht nicht ein, daß dies alle Ideen verwirrt, welche die moralische und soziale Welt regieren, indem in ihrem Grunde alle Prinzipe zerstört werden, auf welchen die Autorität der Gerechtigkeit bei der Verhängung einer Strafe beruht?

225. Die Verletzung der moralischen Ordnung ruft ein Gefühl des Unwillens, des Tadels gegen den Schuldigen hervor. Wer erfährt dies nicht, wenn er einen Akt der Ungerechtigkeit, der Treulosigkeit, der Undankbarkeit, der Grausamkeit begehen sieht? Liegt in diesem augenblicklichen, unwillkührlichen Gefühle etwa ein Interesse, eine Theilnahme für den Schuldigen? Nein, im Gegentheil, es ruft Unwillen gegen ihn hervor. Man wird vielleicht sagen, dies sei Rache; aber man bemerke, daß sehr oft das Gefühl des Unwillens ganz ohne persönliches Interesse ist, da der Akt, der uns mit Unwillen erfüllt, sich weder auf uns selbst, noch auf irgend etwas, was uns persönlich berührt, bezieht. In diesem Falle hieße es den Sinn der Worte verdrehen, diesem Gefühle den Namen Rache zu geben. Vielleicht wird man einwenden, wir interessirten uns auch für Fremde und ein Gefühl der Rache werde schon dadurch in uns erregt, wenn wir ein schlechtes Betragen gegen irgend Jemand sähen; allein, auch wenn man dem Worte eine so weite Bedeutung gibt, so löst man nicht die Schwierigkeit; denn eine schändliche oder häßliche Handlung flößt uns selbst dann das Gefühl des Unwillens gegen ihren Urheber ein, wenn sie rein individuell ist und sich auf Niemand Anderen bezieht.

226. Ueberdies vergißt man hier, auf den Zweck dieses Gefühles des Zornes zu achten, in seinen moralischen Beziehungen betrachtet, was der Frage eine neue Gestalt gibt. Das Wort Rache in seiner gewöhnlichen Bedeutung bezeichnet eine böse Idee; denn es bezeichnet den Wunsch, eine Beleidigung auf unerlaubte Weise zu ahnden. Allein, wenn

wir den Zorn als ein Gefühl der Seele betrachten, das sich gegen das Böse erhebt, so erhält er ein gutes Objekt, und kann gut sein, und wenn die Rache nichts weiter als eine gerechte Reparation durch erlaubte Mittel wäre, so würde sie keine schlechte Idee bezeichnen. Dies ist so wahr, daß die Idee der Rache sogar auf Gott angewendet wird und Er selbst legt dieses Recht sich bei. Die menschlichen Gesetze rächen ebenfalls und so sagen wir: „Die Rache des Volkes ist befriedigt; durch die Strafe ist die Gesellschaft an dem Schuldigen gerächt worden."

In diesem Gefühle des menschlichen Herzens, das leider nur zu oft beklagenswerthe Ereignisse herbeiführt, finden wir also einen Instinkt der Gerechtigkeit, was ein neuer Beweis dafür ist, daß das Uebel, das auf den Schuldigen als Strafe applizirt wird, nicht bloß den Charakter der Correktion, sondern auch, und hauptsächlich, den der Expiation hat. Wer die moralische Ordnung verletzt, verdient zu leiden; wenn das Herz sich instinktmäßig gegen eine schlechte Handlung erhebt, folgt es dem Antriebe der Natur; obgleich dann die Vernunft hinzutritt und sagt, daß die Applikation der verdienten Strafe nicht dem Einzelnen, sondern der menschlichen Autorität oder Gott zusteht. Der natürliche Instinkt zeigt uns das Verdienst der Strafe; das Gesetz verhindert uns, sie zu appliziren, da dieses Recht den Einzelnen nicht zugestanden werden kann, ohne daß die Gesellschaft in die vollkommenste Unordnung gerathe, und ohne zu vielen Ungerechtigkeiten Veranlassung zu geben.

227. Die Grausamkeit ist ein anderer Charakter der Lehre, welche wir bekämpfen. Suchen wir dies fühlbar zu machen, denn das ist ein sehr guter Beweis in dergleichen Dingen. Ein Elender mißbraucht das Vertrauen eines Freundes; er begeht einen Verrath und verschwört sich gegen ihn, beraubt ihn und tödtet ihn. Der Verbrecher fällt in die Hände der Gerechtigkeit. Indem die Strafe über ihn verhängt wird, hat das Gesetz das Opfer seines Verbrechens, die beleidigte Gesellschaft, die verrathene Freundschaft, die geopferte

Menschlichkeit im Auge und mit dem Gesetze stimmt das Herz aller Menschen überein; Alle rufen aus: „Welche Schändlichkeit, welche Treulosigkeit, welche Grausamkeit! Der Unglückliche! wer hätte es gedacht, daß er durch die Hände desselben sterben sollte, dem er beständige Proben von Vertrauen und Liebe gab? Es falle über das Haupt des Schuldigen das Schwert des Gesetzes; wenn dies nicht geschieht, dann gibt es keine Gerechtigkeit, keine Menschlichkeit mehr auf Erden!" In diesem natürlichen Ausbruch der Gefühle muß der Philosoph der Correktions-Theorie nur Thorheit und Albernheit erblicken. Es handelt sich für ihn nicht darum, das Opfer und die Gesellschaft zu rächen; was zu thun ist, ist die Besserung des Schuldigen zu versuchen, über ihn wohl eine Strafe zu verhängen, deren Gränze aber die Hoffnung seiner Besserung sein muß. Ohne diese wäre die Strafe unnütz, grausam..... Man müßte einem solchen Philosophen rathen, diese Sprache nur im Monolog zu führen und sie Niemanden hören zu lassen; denn sonst wäre es möglich, daß das erbitterte Volk gegen ihn selbst sich wendete, um ihm ein Correktiv seiner Theorien zu appliziren, ohne die Dazwischenkunft des Richters abzuwarten.

228. Hierauf läuft jene vorgegebene Philanthropie hinaus: auf eine verfeinerte Grausamkeit, auf eine empörende Ungerechtigkeit. Man denkt an das Wohl des Schuldigen und vergißt sein Verbrechen; man begünstigt den Verbrecher und kümmert sich nicht um sein Opfer. Die Moral, die Gerechtigkeit, die Freundschaft, die Humanität verdienen keine Reparation; alle Sorge muß auf den Schuldigen concentrirt werden, indem man ihn wie einen Kranken behandelt, den man verpflichtet, eine widerliche Medizin zu nehmen oder mit dem man eine schmerzhafte Operation vornimmt. Für die Moral, die Gerechtigkeit, das Opfer, für das Heiligste und Wichtigste auf Erden, volle Vergessenheit; für das Laster hingegen, das Widerwärtigste, was gedacht werden kann, lauter Mitleid.

Gegen eine solche Lehre protestirt die Vernunft, protestirt die Moral, protestirt das Herz, protestirt der gesunde Sinn, protestiren die Gesetze und die Sitten aller Völker, protestirt die Masse des ganzen Menschengeschlechtes. Nie hat man aufgehört, die Strafen als Sühnen zu betrachten; nie hat man die Züchtigung als ein bloßes Heilmittel angesehen; niemals hat man sie beschränkt auf die Besserung des Schuldigen und von der der Gerechtigkeit gebührenden Reparation abgesehn.

229. Der expiative Charakter der Strafe ist den religiösen Gebräuchen aller Völker angemessen, welche stets geglaubt haben, daß es nöthig sei, um die Gottheit zu versöhnen, eine Mortifikation des Schuldigen oder einer Sache, die ihn darstellt, darzubieten. Daher die Vergießung des Blutes bei den Opfern; daher die Verzehrung der Opfergaben durch Feuer; daher die freiwilligen Strafen, welche sich Individuen und Völker auferlegt haben, wenn sie den göttlichen Zorn entwaffnen wollten. Die Schuldigen rächten an sich selbst die Schuld, um der Rache des Himmels zuvorzukommen. So tief eingegraben trugen sie in ihrem Geiste die Idee der Nothwendigkeit der Reparation und der Wiederherstellung des moralischen Gleichgewichtes durch die Strafe seiner Verletzer!

230. In diesem Falle, wie in allen übrigen, stehen für die Wahrheit die Vernunft, der gesunde Sinn, die Gefühle, die Sitten, das Bewußtsein des Menschengeschlechtes, die Gesetzgebung, die primitiven Traditionen. Die Wahrheit, welche die Realität ist, findet sich in Harmonie mit den anderen Realitäten; der Irrthum, der menschliche Erfindung ist, kommt mit Allem in Widerspruch, und kann auf das Feld der Thatsachen sich nicht begeben, ohne wie Rauch zu verschwinden.

231. Man beachte wohl, daß, während ich diese Lehre bekämpfe, ich mir nicht vorsetze, den Grundsatz aufzustellen, die Strafen sollten nicht correktionelle sein; im Gegentheil behaupte ich, daß, so weit es möglich ist, der Gesetzgeber nie diesen wichtigen Zweck aus dem Auge lassen dürfe. Der expiative Charakter wird veredelt und erhoben, wenn die Strafe,

außerdem, daß sie eine gerechte Wiederherstellung der moralischen Ordnung, auch ein Mittel der Besserung für den Schuldigen ist. Was kann der Gesetzgeber mehr wünschen, als die Unordnung an sich wiederherzustellen und denjenigen der Ordnung zurückzugeben, der sie verletzt hat? Die menschlichen Gesetze müssen sich diesen Zweck setzen, insoweit es mit der Gerechtigkeit vereinbar ist, indem sie hierin das göttliche Gesetz nachahmen, welches nur straft, um zu bessern, den Fall ausgenommen, wo, nachdem das Maaß voll geworden, der höchste Richter die Schätze seiner Barmherzigkeit schließt und über den Schuldigen das furchtbare Gewicht der Gerechtigkeit fallen läßt.

232. Die meisten Unordnungen bringen in ihren natürlichen Folgen Strafe mit sich; die Unmäßigkeit, die Trunkenheit, die Unenthaltsamkeit, die Trägheit, der Zorn, kurz alle Laster bringen physische Uebel hervor, welche als ebensoviele Strafen betrachtet werden können, welche uns zu gleicher Zeit als Zaum gegen die Unordnung und als väterliche Ermahnung dienen, uns nicht von dem Wege der Tugend zu entfernen. Gott hat in unserem Organismus selbst ein System pönaler Correktion begründet, indem er die Unordnung durch den Schmerz züchtigt und die Entbehrungen für die Wiederherstellung der Ordnung nöthig macht. Der Gefräßige befriedigt seine ungeordnete Gier; er erduldet aber in Folge dessen die Beschwerden und Schmerzen der Indigestion, und es ist beachtenswerth, daß das physische Gesetz der Wiederherstellung in einer Beraubung, der Diät, besteht. Bei den anderen Lastern finden wir dasselbe; die Strafe folgt dem Vergehen auf dem Fuße nach: die Beraubung des Genusses, um das physische Uebel zu heilen, und so bieten uns die Gesetze der Natur selbst eine Reihe von correktionellen und expiativen Strafen dar, und offenbaren hierin die Weisheit dessen, der die physische und moralische Ordnung beherrscht, und zeigen deutlich, daß es eine einzige Hand ist, die alles geregelt und geordnet hat, da unter so verschiedenen Dingen solcher Zusammenhang, solche Uebereinstimmung, solche Harmonie besteht.

Kapitel XXVIII.

Unsterblichkeit der Seele. Belohnungen und Strafen des künftigen Lebens.

233. Der Ordnung der Sachen gemäß kommen wir nun dazu, von den Belohnungen und Strafen des künftigen Lebens zu sprechen, was wiederum mit der Unsterblichkeit der Seele und den übrigen Lehren der Religion zusammenhängt. Was wird aus der Religion, wenn es nach diesem Leben nichts mehr gibt? Wenn die Seele mit dem Körper stirbt, so ist es unnütz, dem Menschen von Moral und Religion zu sprechen. In diesem Falle hätte er ohne Zweifel Recht, zu antworten: „Lasset uns essen und trinken, denn morgen werden wir sterben." In der Flüchtigkeit des Lebens, in diesem schönen Traume, der vorübergeht und verschwindet, sind die Augenblicke des Vergnügens kostbar, wenn unsere Existenz sich auf ihn allein beschränkt; es ist gar kein Grund vorhanden, daß wir unterlassen, uns ihn zu Nutzen zu machen; das epikureische Leben ist höchst logische Consequenz der Lehren, welche die Unsterblichkeit der Seele läugnen.

234. Sowie der Anfang einer Sache entweder durch Schöpfung oder durch Bildung (durch Creation oder Formation) hervorgerufen werden kann, je nachdem sie gänzlich, in ihrer Totalität, anfängt, oder aus etwas vorher Existirenden zusammengesetzt wird, so kann auch ihr Ende entweder durch Vernichtung oder durch Auflösung eintreten, je nachdem sie sich auf das Nichts reduzirt oder durch Trennung der Theile sich auflöst. Eine Maschine fängt nicht in ihrer Totalität an, wenn sie construirt wird, da ihre Theile vorher existirten, und wenn sie aus einander geht, wird sie nicht vernichtet, da ihre Theile zu existiren fortfahren, obgleich von einander getrennt, oder wenigstens ohne die Anordnung, in der sie vorher sich befanden.

Das Einfache kann weder durch Bildung oder Zusammensetzung anfangen, noch durch Auflösung endigen; wenn keine Theile vorhanden sind, so kann weder von Verbindung, noch von Trennung oder Verwirrung die Rede sein. Das Einfache fängt also an oder endigt in seiner Totalität. Hieraus folgt offenbar, daß die menschliche Seele, da sie einfach ist, nicht durch Auflösung endigen kann, daß also der Tod des Körpers sie nicht zerstört. Sie trägt keinen Keim der Auflösung in sich, weil sie weder Verschiedenheit noch Trennung in ihrer Substanz einschließt, man muß also entweder annehmen, daß sie immer dauert, oder daß Gott sie vernichtet. Die Psychologie zeigt uns die innere Nothwendigkeit der Unsterblichkeit der Seele oder die Unmöglichkeit, daß sie durch Auflösung zu Grunde gehe. Um die äußere Nothwendigkeit der Unsterblichkeit zu zeigen, d. h. daß Gott sie nicht vernichte, müssen wir eine andere Art von Argumenten anwenden.

235. Die Erfahrung lehrt uns, daß die körperlichen Substanzen sich nicht vernichten, sondern aus einem Zustande in den anderen übergehen. Die Theilchen (Moleküle), aus denen sie bestehen, sind in beständiger Bewegung; sie befinden sich in der Erde, combiniren sich im vegetalen Organismus und bilden die Theile einer Pflanze; wenn diese stirbt, dauern sie in der Form des Holzes fort; dieses verfault oder verbrennt und die Theilchen zerstreuen sich, um neue Combinationen einzugehen im Pflanzen- oder Thierreich. Die körperlichen Substanzen durchlaufen also einen Kreislauf von Transformationen, aber werden nicht vernichtet. Welches der beiden Wesen ist nun das edlere, das, so zu sagen, der Sorge des Schöpfers würdigere, ein Theilchen ohne Willen, ohne Gedanken, ohne Gefühl, ohne Leben, das nothwendigen Gesetzen unterworfen ist, oder ein intelligentes, freies Wesen, fähig, in's Unendliche seine Ideen auszudehnen und vor Allem, seinen Urheber zu erkennen und zu lieben? Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein; zu behaupten also, daß die Seele sich auf Nichts reduzire, heißt die Ordnung der Welt umkehren und annehmen,

daß das Niedere bleibt und das Höhere zu Grunde geht, daß Gott sich darin gefällt, das Träge, Unthätige zu erhalten und das Intelligente und Freie zu vernichten.

236. Der Mensch hat ein angebornes Verlangen nach Unsterblichkeit; die Idee des Nichts betrübt ihn und es ist nur zu evident, daß sein Verlangen in diesem Leben nicht befriedigt wird, welches, seiner äußersten Kürze wegen, mit Recht einem Traume verglichen wird. Wenn die Seele mit dem Körper stirbt, so wurde uns ein natürliches Verlangen gegeben, dessen Befriedigung uns ganz unmöglich ist; dies aber widerspricht der Weisheit und Güte des Schöpfers. Gott züchtigt die Schuldigen, gefällt sich aber nicht darin, seine Creatur durch unerreichbare Wünsche zu quälen.

Man wird sagen, daß wir auch in diesem Leben nach vielen Dingen verlangen, die wir nicht erreichen können und daß gleichwohl nichts daraus gegen die Güte und Weisheit Gottes folgt. Man muß aber bedenken, daß die unermeßliche Mehrheit der Wünsche, die wir in diesem Leben erfahren, wie verschieden und selbst widersprechend sie sein mögen, auf die Erlangung der Glückseligkeit gerichtet ist. Diese sucht der Weise, wie der Einfältige, der Tugendhafte, wie der Verdorbene, die Einen auf dem rechten, die Anderen auf dem falschen Wege; der natürliche Antrieb ist in Allen derselbe: das Verlangen, glücklich zu sein. Wenn es ein anderes Leben gibt, können alle diese Wünsche sich erfüllen, nicht in dem, was sie Böses oder zuweilen Widersprechendes haben, sondern in dem, was sie von Liebe der Glückseligkeit in sich schließen, und so bleibt die Güte und Weisheit Gottes gerechtfertigt; wenn aber die Seele mit dem Körper stirbt, so wird weder das Rechtmäßige noch das Unrechtmäßige befriedigt, und so viele heftige und unzerstörbare Wünsche sind dem Menschen nur gegeben — wozu? Um zum Nichts zu gelangen.

237. Wenn die Unsterblichkeit der Seele vorausgesetzt wird, so liegt kein Uebelstand darin, daß das Loos des Menschen seiner Freiheit anvertraut ist und daß, während in sei-

nen Geist das Verlangen, glücklich zu sein, eingegraben ist, ihm die Fähigkeit verliehen worden, dieses Glück auf verschiedene Weise zu suchen, unter der Bedingung, daß, wenn er es nicht findet, die Verantwortlichkeit auf ihn zurückfalle. So erklärt es sich, warum die Einen die Reichthümer, Andere die sinnlichen Vergnügen, Andere den Ruhm, Andere die Macht lieben, indem sie das Glück in Objekten suchen, welche es nicht in sich schließen. In diesem Falle trägt der Mensch selbst die Schuld; der Wunsch, glücklich zu sein, ist natürlich; aber da wir intelligente und freie Wesen sind, war es nothwendig, daß dieses Glück die Frucht unserer Werke sei, daß wir zu ihm durch Erkenntniß und freien Willen gelangten, und nicht durch eine Reihe nothwendiger Impulse. Wenn die Wünsche in diesem Leben nicht befriedigt werden, und wir anstatt der Freude Widerwärtigkeiten, und anstatt des Vergnügens Schmerz finden, so können wir uns über Gott nicht beklagen, der uns jenen Gesetzen zu unserem eigenen Wohl unterworfen, und wenn unsere Wünsche, auch wenn sie gemäßigt und erlaubt sind, auf Erden nicht befriedigt werden, so ist gleichfalls kein Grund zur Klage vorhanden, weil, da diese nicht unser endlicher Aufenthalt, und wir für immer in einem anderen zu leben haben, das Erdenleben ein bloßer Uebergang ist, und Alles, was wir hier leiden, nur eine leichte Unbequemlichkeit, welche der Wanderer freudig erträgt, um in seine Heimath zu gelangen. Alles dies aber verschwindet, wenn die Seele mit dem Körper stirbt; dann gibt es keine annehmbare Erklärung mehr; wir wünschen mit Heftigkeit und können das Verlangen nicht befriedigen; auch wenn wir unsere Wünsche mäßigen und vernunftgemäß regeln, erfüllen sie sich nicht; die Beraubungen, welche wir erdulden, finden nirgends ihre Ausgleichung; unser Leben ist eine beständige Illusion, unsere Existenz ein Widerspruch. Das Nichtsein flößt uns Schauer ein, die Unsterblichkeit entzücket uns; wir wünschen zu leben, und ganz zu leben; bevor wir von der Erde scheiden, wollen wir ein Andenken an unsere Existenz zurücklassen. Der Mächtige erbaut große Pa-

läste, die er nicht bewohnen wird; der Landmann pflanzt Bäume, die er nicht erwachsen sehen wird; der Wanderer schreibt seinen Namen auf einen einsamen Felsen, den die künftigen Geschlechter lesen werden; der Gelehrte gefällt sich in der Unsterblichkeit seiner Werke, der Eroberer in dem Ruhm seiner Siege, der Begründer eines erlauchten Hauses in der Fortdauer seines Namens, und selbst der bescheidene Familienvater schmeichelt sich mit dem Gedanken, daß er in seinen Nachkommen und in dem Andenken seiner Nachbarn fortleben werde. Das Verlangen nach Unsterblichkeit äußert sich in Allen auf tausenderlei Weise, unter den verschiedensten Formen, es ist aber nicht möglich, dasselbe aus dem Herzen zu reißen; — und diese unermeßliche Sehnsucht, die durch die Jahrhunderte hindurchzieht und bis in die Tiefen der Ewigkeit sich erstreckt, die uns tröstet im Unglück und uns aufrecht erhält in aller Niedergeschlagenheit, dieses Verlangen, das unsere Augen auf eine neue Welt hinrichtet und uns Verachtung des Vergänglichen einflößt, wäre uns bloß gegeben als eine schöne Täuschung, als eine grausame Lüge, um in den Armen des Todes einzuschlafen und nie mehr zu erwachen? Nein; dies ist nicht möglich, dies widerspricht der Güte und Weisheit Gottes; dies führt dahin, die Providenz zu läugnen und ist die Quelle des Atheismus.

238. Alles in dem Menschen kündigt die Unsterblichkeit an. Seine Ideen haben nicht das Zufällige, sondern das Nothwendige zum Objekt; dasjenige verdient in seinen Augen nicht den Namen der Wissenschaft, was sich nicht mit dem Nothwendigen, und mithin Ewigen beschäftigt. Die vorübergehenden Phänomene bilden den Gegenstand seiner Beobachtungen, um zur Kenntniß des Bleibenden zu gelangen; er faßt dasjenige ins Auge, was in der Kette der Zeiten sich ereignet, aber um sich zu dem zu erheben, was nicht mit der Zeit vorübergeht. In seinem eigenen Geiste schließt er eine ideale, nothwendige Welt ein; die mathematischen, ontologischen und moralischen Wissenschaften sehen ab von den vorübergehenden

Bedingungen, bilden sich aus einem Ganzen ewiger, unzerstörbarer Wahrheiten, welche nicht mit der Welt entstanden sind und nicht untergehen würden, wenn auch die Welt unterginge. Wenn dem so ist, was für ein Geheimniß, was für ein Widerspruch ist der Geist des Menschen, wenn ihm eine so große Ausdehnung gegeben ist für die kurzen Momente seines Lebens auf Erden? Würde eine solche Annahme nicht auf die Idee eines böswilligen Wesens führen, das sich darin gefallen hat, mit uns ein Spiel zu treiben?

239. Dieses Argument wird bestätigt durch eine andere Betrachtung von großer Wichtigkeit. Der größere Theil der Menschen beschäftigt sich wenig mit jenen großen Ideen, welche die Freude eines tiefen Betrachtungen geweihten Lebens sind. Von den gewöhnlichen Geschäften in Anspruch genommen, ohne Zeit und Vorbereitung, um über die Geheimnisse der Philosophie nachzudenken, lassen die Meisten ihre Tage verstreichen, ohne ihre geistigen Fähigkeiten weiter zu entwickeln, als der Zweck ihres Standes und ihrer Beschäftigung es nothwendig macht. Wenn man die Menschheit aus diesem Gesichtspunkt betrachtet, zeigt sich uns gleichsam ein unermeßliches Kapital von intellektuellen und moralischen Kräften, von dem auf Erden nur ein sehr unbedeutender Theil, im Vergleich mit dem Ganzen, angewendet wird. Wenn die Seele den Körper überlebt, dann begreift man sehr wohl, warum diese Fähigkeiten sich hier, ihrem größeren Theile nach, nicht entwickeln; die Ewigkeit erwartet sie, wo sie ihre Funktionen in hohem Grade erfüllen können, und das Menschengeschlecht gleicht einem Reisenden, der in seinem Gepäck zusammengerollt und verborgen die Kostbarkeiten mit sich trägt, die er zu Hause entfalten und anwenden wird. Wenn aber der Seele nicht mehr Leben, als das irdische, vergönnt ist, wozu dient dann dieses Kapital von intellektuellen und moralischen Kräften? Welche Weisheit war es, dasjenige zu erschaffen, was nicht angewendet werden sollte? Es müßte denn der Landmann vernünftig handeln, der auf dem Acker den Samen in reichlicher Fülle ausstreut,

während er weiß, daß nur wenige Körner aufgehen werden, und sich vornimmt, die Halme vor der Zeitigung abzumähen.

240. Die Geschicke der Menschheit auf Erden können das Geheimniß des Lebens nicht erklären, wenn dieses mit dem Körper aufhört. Es ist wahr, daß das Menschengeschlecht erstaunliche Werke vollbracht und das Antlitz der Erde umgewandelt hat und daß es wahrscheinlich in Zukunft noch größere vollbringen werde; es ist gewiß, daß es wie ein großes Individuum sich uns zeigt, welches mit der Darstellung eines unermeßlichen Drama's sich beschäftigt, dessen Rollen unter die verschiedenen Nationen vertheilt sind und von denen ein sehr kleiner Theil auch auf jeden einzelnen Menschen fällt; aber dieses Drama hat nur dann einen Sinn, wenn das gegenwärtige Leben mit einem künftigen sich verbindet, wenn die Geschicke der Menschheit auf Erden verknüpft sind mit denen der anderen Welt; sonst nicht. In der That, wenn wir über die Geschichte und selbst über die Erfahrung eines jeden Tages nachdenken, so bemerken wir, daß in dem allgemeinen Lauf der menschlichen Geschicke die Ereignisse ohne Rücksicht auf die Individuen und selbst auf die Völker fortschreiten; Völker und Individuen sind wie kleine Räder in der großen Bewegung; sie dauern einen Augenblick und verschwinden von selbst und wenn sie im Wege sind, werden sie vernichtet. Man betrachte die Entwicklung einer Idee, einer Institution, irgend eines sozialen Elementes; es erscheint als ein kaum sichtbares Samenkorn; es wächst, es breitet sich aus, bis es große Länder durch lange Jahrhunderte beherrscht. Aber auf welche Kosten? Auf Kosten von tausend unnützen Versuchen, irrigen Bemühungen, Nöthen, Kriegen, Verheerungen, Katastrophen von aller Art. Die griechische Civilisation dehnt sich über den Orient aus; es verbreitet sich überall Licht; die Völker, die unter den Einfluß gerathen, entwickeln sich und gewinnen neues Leben; aber — man ermesse, wenn man es vermag, die Kette von Unglück, die dieser Fortschritt der Menschheit kostet; man durchgehe die Epochen des Philipp, Alexander und seiner

Nachfolger, bis die römischen Legionen den Orient überfluthen. Rom gibt der Welt Einheit, und trägt zu ihrer Civilisation bei, ohne Zweifel; aber während wir dieses Bild betrachten, gewahren wir zehn Jahrhunderte von Kriegen und Unglücksfällen, Ströme von Blut und Thränen. Die Barbaren des Nordens kommen aus ihren Wäldern hervor und ihre lebensfrischen Stämme verjüngen die entarteten Völker; aus diesen Horden bilden sich mit der Zeit die glänzenden Nationen, welche die Oberfläche Europas inne haben; dies ist wahr; aber bevor wir auf dieses Resultat stoßen, werden andere zehn Jahrhunderte von Calamitäten ohne Zahl vorübergehen. Die Araber beherrschen den Mittag, und vermitteln der europäischen Civilisation einige Lichtstrahlen in den Wissenschaften und Künsten; aber um welchen Preis erkauft sie die Menschheit? Durch acht Jahrhunderte des Krieges. Die Civilisation schreitet fort; es kommt das Jahrhundert der Entdeckungen, Ost- und West-Indien empfangen neues Leben; aber um welchen Preis? Man blicke auf die Bilder des Schreckens, welche die Geschichte zeigt. Europa tritt in das sechzehnte Jahrhundert ein; es ist gelehrt, gebildet, reich, mächtig; gleichwohl fährt das Blut fort in Strömen zu fließen bis auf die neueste Zeit. Und was liegt in der Zukunft verborgen?

In diesen unermeßlichen Revolutionen, unter denen die Menschheit den großen Kreis ihrer Bewegung beschreibt, erscheinen die Individuen, die Völker, die Generationen wie Nichts; die Individuen leiden und sterben zu Millionen, die Völker sind die Opfer großer Calamitäten und zuweilen werden sie zerstreut oder ausgerottet. — Wenn wir das Leben der Menschheit auf Erden als Uebergang zu einem anderen auffassen, wenn wir über der sozialen Welt die Providenz schweben sehen, die das Irdische mit dem Himmlischen, das Zeitliche mit dem Ewigen verknüpft, dann begreifen wir den Grund der großen Catastrophen; denn wir entdecken in ihnen nur die Uebel eines Augenblickes, welche zur Verwirklichung einer höheren Absicht dienen. Wenn aber die Seele mit dem Körper stirbt, wozu

diese privaten und öffentlichen Leiden? Wozu eine schwache Creatur auf die Erde setzen, um sie leiden und sterben zu lassen? Wo ist die Compensation für so viele Uebel? Wo ist der Zweck so verhängnißvoller Veränderungen?

Man wird sagen, die Compensation liege in dem sozialen Fortschritt; der Zweck sei die Vervollkommnung der Gesellschaft; aber diese Antwort ist höchst unzulänglich, wenn nicht die Unsterblichkeit der Seele vorausgesetzt wird. Die Gesellschaft an sich ist nichts Anderes, als ein moralisches Ganze; von den Individuen absehend aufgefaßt, ist sie ein abstraktes Wesen; sie ist intelligent, moralisch, glücklich, wenn die Individuen es sind. Die Intelligenz, die Moralität, das Glück der Menschheit ist nichts anderes, als die Summe dieser Qualitäten, die in den Menschen vorhanden sind. Aus diesen Betrachtungen geht hervor, daß das Individuum, obgleich klein, vor der Gesellschaft nicht verschwinden kann; es ist unendlich klein, wenn man will, aber aus der Summe dieser unendlichen Kleinheiten besteht die Gesellschaft. Wenn nun die Erwerbung einer Idee für die Menschheit einer unermeßlichen Zahl ihrer Individuen ein Leben von beständigen Störungen gekostet hat, die sie in Unwissenheit erhielten; wenn die Erwerbung einer bessern Moral vielen Generationen Beunruhigung und Sklaverei gekostet hat; wenn den materiellen Fortschritt eine Reihe von Generationen mit Kriegen, Verheerungen, Verwüstungen, Uebeln ohne Berechnung bezahlen mußten, was bedeuten dann jene Güter, jene Verbesserungen und Fortschritte? Und wenn man bedenkt, daß die Generationen, welche die Erwerbungen der vorangegangenen genießen, wiederum ihrerseits arbeiten, leiden und sterben, um für die künftigen zu erwerben, dann zeigt sich uns das Menschengeschlecht wie eine Reihe von Arbeitern, welche sich mühen, sich ängstigen, leiden und sterben für eine ideale Sache, für ein abstraktes Wesen, das sie Gesellschaft nennen, indem sie so eine Entwicklung ohne Ende, ohne Zweck, ohne irgend

einen Grund uns zeigen, der ihre unaufhörlichen Transformationen rechtfertigte.

Die Menschheit ist ein erhabenes und großes moralisches Individuum, wenn man ihren Gliedern die Unsterblichkeit zuerkennt und sie betrachtet als über die Erde gehend, um an ein anderes Ziel zu gelangen. Ohne dies ist der Prozeß der Humanität selbst ein Brunnen ohne Grund, in den sich die aufeinanderfolgenden Generationen stürzen, ohne zu wissen, warum und wozu; ein unbegränztes Meer, in das die Individuen und die Völker ihr Kontigent ergießen und dann in seiner Unermeßlichkeit sich verlieren, wie die Gewässer der Ströme in den Abgründen des Oceans.

241. Wenn man für einen Augenblick annimmt, die Seele sei sterblich, so bemächtigt sich des Herzens eine tiefe Traurigkeit bei dem Gedanken an die Kürze des Zeitraums, der unserem Leben vergönnt ist. Der Mensch betrübt sich darüber, das Licht des Tages erblickt zu haben. Ein Blatt, das der Wind davonführt, ein Halm, den das Feuer verzehrt, eine Blume des Feldes, die der Nachthauch verwelken macht, — wer hat ihm so ausgedehnte Erkenntniß und so glühende Liebe gegeben, wenn seine Augen sich schließen sollen um nie mehr sich zu öffnen, wenn seine Intelligenz erlöschen soll, wie ein Funke, der einen Augenblick leuchtet und verglimmt, wenn es jenseits des Grabes nichts gibt, als Einsamkeit, Schweigen, Tod für alle Ewigkeit?.... Wer hat uns diese Anhänglichkeit an unseres Gleichen verliehen, wenn wir uns für immer trennen müssen? Wer flößt es uns ein, daß wir soviel mit der Zukunft uns beschäftigen, wenn es für uns keine Zukunft gibt, wenn unsere Zukunft das Nichts ist? Wer schaukelt uns mit so vielen Hoffnungen, wenn es für uns kein anderes Schicksal gibt, als die Dunkelheit des Grabes? Ach, wie traurig wäre es dann, das Licht des Tages gesehen zu haben, und den Glanz der Sonne am Firmament, und den Mond mit seinem stillen friedlichen Licht, und die Sterne, welche das Himmelsgewölbe wie die Kronleuchter eines unermeßlichen Festsaales

zieren, wenn bei der Auflösung unseres gebrechlichen Organismus Nichts uns bleibt, und man von diesem erhabenen Schauspiel uns hinwegtreibt, um uns in einen Abgrund zu werfen, wo wir für immer schlafen sollen!

242. Nein, so ist es nicht. Dies ist ein verbrecherischer Gedanke, ein gotteslästerliches Wort. Wenn es so wäre, dann gäbe es keine Providenz, dann gäbe es keinen Gott; die Welt wäre eine Reihe von unbegreiflichen Phänomenen, eine beständige Entwicklung von Ereignissen ohne Zweck, ein blinder Zufall, der seinen Weg durch die Unendlichkeit des Raumes und der Zeit verfolgte, ohne Ursprung, ohne Ende, ohne Ziel, ohne Bewußtsein seiner selbst; ein geheimnißvolles Wesen, das aus seinem Schooße eine unermeßliche Menge von Wesen mit Intelligenz, mit Willen, mit Liebe und mit unendlichen Wünschen hervorwürfe, um sie dann wieder aufs neue in seinen Abgründen zu verschlingen, wie eine dunkle Schlucht, die in ihre finsteren Tiefen den silbernen glanzvollen Schleier eines prächtigen Wasserfalles aufnimmt. Denn wäre die Welt nicht eine Schönheit, nicht der Cosmos der Alten, sondern das Chaos, eine Art von Schmiede, wo in wirrer Mischung die Vergnügen und Schmerzen ausgearbeitet werden, aus der ein blinder Impuls Alles in stürmischer Unordnung hervorwirbelte, wo für das edelste, das intelligente und freie Wesen der größte Antheil von Uebeln ohne irgend eine Compensation aufbewahrt wäre; wo in abenteuerlicher Synthese alle Widersprüche sich vereinigt hätten: Verlangen nach Licht und ewige Finsternisse, unbegränzte Ausdehnung und beständiges Schweigen, Anhänglichkeit an das Leben und absoluter Tod, Liebe des Guten, des Schönen, des Großen und die Bestimmung für das Nichts, Hoffnungen ohne Ende und als endliches Glück eine Handvoll Staub, den der Wind zerstreut.

Wer kann einem so absurden und trostlosen Systeme beistimmen? Wer kann in Mitten der Ordnung, der Harmonie, die wir in allen Theilen der Schöpfung bewundern, sich überreden, daß die Unordnung und das Chaos nur in Bezug auf

uns existire? Wer entfernt sich nicht mit Schauer von dem Anblick dieses verzweiflungsvollen Bildes?

243. Machen wir die Gegenprobe und fangen wir damit an, die Unsterblichkeit der Seele zuzugeben. Das Chaos klärt sich auf; aus dem Schooße seines Abgrundes taucht das Licht auf und die Welt erscheint wieder geordnet, schön und glänzend. Die Unermeßlichkeit unserer Wünsche erklärt sich, denn sie können sich erfüllen; die Ausdehnung unserer Intelligenz erklärt sich, denn sie soll sich einst durch eine Welt ohne Ende ergehen; die Nothwendigkeit der Ideen erklärt sich, denn sobald wir gegeboren sind, beginnt für uns die Communication mit einer unsterblichen Ordnung; die Abwechselung der Freuden und Schmerzen erklärt sich, denn was in diesem Leben fehlt, wird im Andern ersetzt; die Entwicklungen und Catastrophen der Menschheit auf Erden erklären sich, denn sie sind mit ewigen Geschicken verbunden; die Leiden der Individuen in diesen Transformationen erklären sich, denn ihr Leben hört nicht mit dem Körper auf; das Wohl der Gesellschaft, an sich betrachtet, erklärt sich gleichfalls, denn es ist ein großer Zweck, von der Vorsehung beabsichtigt, um das Vergangene mit dem Zukünftigen, die Erde mit dem Himmel, die Zeit mit der Ewigkeit zu verknüpfen. Die Ordnung, die Harmonie, die Vernunft, die Gerechtigkeit erglänzen unter dem Einfluß dieser tröstenden Idee, und das Universum, weit entfernt, ein Chaos zu sein, ist ein wunderbares Ganze, eine unsterbliche Gesellschaft von intelligenten und freien Wesen, unter einander und mit ihrem Schöpfer verbunden, und auf der Kuppel dieses großartigen Gebäudes erglänzt die Bestimmung des Menschen in jener unsterblichen Stadt, erleuchtet durch die Klarheit Gottes, und mit erhabenen Zügen durch den Propheten von Pathmos uns beschrieben.

Die moralische Ordnung erklärt sich ebenfalls durch die Unsterblichkeit; das Gute erhält seinen Lohn und das Böse seine Strafe; über dem Glücke des Schuldigen hängt der Tod wie ein rächendes Schwert und unter seinen Füßen öffnet sich der Abgrund der Ewigkeit; wenn die Tugend zuweilen niederge-

drückt ist durch Unglück und auf Erden unter Armuth, Demüthigung und Leiden wandelt, so erhebt sie zum Himmel ihre nassen Augen und versüßt ihre Thränen durch einen Gedanken der Hoffnung.

So ist es und so muß es sein; so lehrt es die Vernunft, so sagt es uns das Herz, so bezeugt es die gesunde Philosophie, so verkündet es die Religion, so hat es das Menschengeschlecht stets geglaubt, so finden wir es in den primitiven Traditionen, an der Wiege der Welt.